Ph. sp.

75 k

Berendt

<36627594310015

<36627594310015

Bayer. Staatsbibliothek

Spinoza's Erkenntnisslehre

in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie.

Allgemein verständlich dargestellt

von

Dr. Martin Berendt und **Dr. med. Julius Friedländer.**

Berlin.
Mayer & Müller.
1891.

102 a.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Herrn Professor Hermann von Helmholtz

in

tiefer Verehrung gewidmet.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite.
Vorrede	VI—XVI
Erstes Kapitel	1— 27
Die unzureichende Erkenntniss oder die Imaginatio.	
Zweites Kapitel	28— 50
Die rationelle Erkenntniss.	
Drittes Kapitel	51—100
Uebergang von der rationellen zur intuitiven Erkenntniss.	
Viertes Kapitel	101—175
Das Objekt der intuitiven Erkenntniss.	
Fünftes Kapitel	176—191
Uebersicht über die drei Erkenntnissgrade.	
Sechstes Kapitel	192—315
Kritischer Theil. Note I—XII.	

Vorrede.

Das Werk, welches wir hiermit der Öffentlichkeit übergeben, hat eine von der Form, in der philosophische Werke gewöhnlich abgefasst werden, verschiedene Gestalt. Es pflegt in philosophischen Werken allgemein gebräuchlich zu sein, dass nicht nur die fertigen Resultate, sondern auch der Weg, auf dem sie erworben wurden, der Nachweis dessen, was Vorgänger auf diesem Gebiet geleistet haben, die Kritik ihrer Ansichten, kurz, das ganze literarisch-kritische Material zugleich mit den eigenen Ansichten des Verfassers in das Werk hineinverarbeitet werden.

Wir sind hiervon abgewichen und geben die Bestandtheile in unserem Werke getrennt. Wir entwickeln in den ersten fünf Kapiteln unseres Buches nur unsere eigenen fertigen Resultate in fortlaufender, durch Kritik im Grossen und Ganzen nicht unterbrochener Darstellung und verweisen den literarisch-kritischen Apparat in ein besonderes Kapitel. Nicht Willkür bestimmte uns hierzu, sondern ein wohlerwogener Grund.

Es kann Niemandem, der sich offenen Blicks in unserer heutigen philosophischen Produktion umsieht, entgehen, bis zu welchem Grade dieselbe der grossen Öffentlichkeit entfremdet, ja gleichgiltig geworden ist. Es bedarf nicht weithergeholter Erörterungen, um dieses Urtheil zu begründen. Schon die eine Thatsache ist wohl typisch dafür, dass ein Werk, wie Eduard v. Hartmann's Ästhetik, welches, man mag sonst darüber urtheilen wie man will, jedenfalls ein bedeutendes und

interessantes Werk ist, noch nicht einmal die zweite Auflage erlebt hat. Und doch ist bei der bisherigen Abfassungsweise philosophischer Werke diese Erscheinung begreiflich genug. Abgesehen davon, dass dem Leser in fast jedem philosophischen Werke der neuesten Zeit sofort eine Terminologie entgegentritt, die mit den abstraktesten Ausdrücken operirt; dass konkreter, abstrakter Idealismus, Rationalismus, Nativismus, Empirismus, logisch idealer Mechanismus, koncreter Theismus, Halbpantheismus auf jeder Seite vor seinen Augen herumtanzen, muss er sich auf der anderen Seite durch eine lange kritische Betrachtung, die ihm als Laien absolut gleichgiltig ist, hindurch arbeiten, ehe er überhaupt auf den wirklich konkreten Kern dessen kommt, was der Verfasser ihm eigentlich mittheilen will.

Soll also ein philosophisches Werk nicht nur die engeren Fachkreise, sondern die grosse Öffentlichkeit interessiren, soll die Philosophie überhaupt zu einer nationalen Angelegenheit werden, so muss sie vor allen Dingen wieder eine Sprache sprechen lernen und in einer Ausdrucksweise sich zu bewegen verstehen, die für den gebildeten Laien von vornherein geniessbar und verdaulich ist. Erwägungen dieser Art waren es vornehmlich, welche uns veranlassten, aus dem für das allgemeine Publikum bestimmten Theile dieses Werkes die kritischen Betrachtungen, soweit sie nicht unbedingt zum Verständniss nothwendig waren, ganz fortzulassen und eine in ununterbrochenem Fluss sich fortentwickelnde Darstellung zu liefern. Wir hoffen schon dadurch die Möglichkeit einer weiteren Verbreitung unserer Ansichten um Vieles erleichtert zu haben.

Nur auf diesem Wege halten wir es für möglich, die grosse Öffentlichkeit wieder für philosophische Fragen zu erwärmen, denn das Vorurtheil, welches heute so häufig obwaltet, als ob unserer Zeit der Sinn für Philosophie überhaupt abhanden gekommen sei, vermögen wir nicht zu theilen. Es kann nur an einer falschen Auffassung der Philosophie liegen, wenn man es für möglich hält, dass irgend einer

lebensvollen Zeit und so auf unserer Gegenwart die Philosophie gleichgiltig werden könnte. Fasst man sie freilich als ein Summe von rein theoretischen Kenntnissen auf, die nur unseren kritischen Verstand beschäftigen, mit unserem Gemüth, unserer Gesinnung, unserem Handeln aber Nichts zu thun haben, so kann eine solche Art von Philosophie allerdings weiten Kreisen gleichgiltig werden; wenn sie weiter nichts bietet, so kann man es diesen Kreisen nicht verargen, dass sie lieber zu den Specialwissenschaften und vor Allem zur Naturwissenschaft greifen. Hier bekommen sie doch fassbare Resultate, die zu dem thätigen Leben in unmittelbarer Beziehung stehen. Wenn man aber die Philosophie als das auffasst, was sie in ihren schöpferischen Perioden auch in Wahrheit stets gewesen ist, als die gesammte Weltanschauung, die wir haben, als die Rechenschaft darüber, wie wir uns zu allen Problemen des Denkens, Fühlen und Handelns stellen, — dann dürfte die Philosophie nur einer Zeit und einem Volke abhanden kommen, die sich geistig selbst aufgegeben haben, die nicht mehr den Muth haben, auf die Fragen nach dem tieferen Sinn und der Bedeutung des von uns handelnd, empfindend, vorstellend durchlebten Daseins sich Antwort zu geben, und in blosser Thatsächlichkeit, in rein materiellem Geniessen oder gar in dumpfen Dahinleben sich allein Genüge thun. Wir hoffen, mit diesem Werke einen richtigen Schritt auf dem Wege der Verbreitung des wahren Begriffes der Philosophie gethan zu haben.

Dürfte damit das Bedenken gegen die Form dieses Werkes beseitigt sein, so wird sich leicht ein neues gegen den Inhalt desselben richten können. Wir beabsichtigen hier Spinozas Philosophie, die trotz zahlloser Kommentare in allen ihren wichtigsten Parthieen bisher noch nicht vollkommen verstanden ist, ihrem wahren Sinne nach zu erläutern. Diese Aufgabe hat bereits in sich ihre eigenthümliche Schwierigkeit. So unendlich tief und fruchtbar der Inhalt der spinozistischen Philosophie ist, mit dem sie nicht ihrer Zeit allein, sondern allen Zeiten angehört, so hängt sie doch in ihrer Darstellungsweise

ganz von ihrer Zeit ab. In einem für uns durchaus veralteten Formelsystem, welches noch ganz und gar der Scholastik entlehnt ist, stellt Spinoza einen Inhalt dar, mit dem er sich unmittelbar mit allen Problemen unserer Zeit berührt. Spinoza gleicht hierin, so wenig er sonst mit ihm gemein haben mag, einem Joh. Seb. Bach. Wie dieser den tiefsten Gefühlsinhalt der Musik in den Künstlichkeiten des Kontrapunktes gewissermassen versteckte, aus denen er erst in unserer Zeit seine wahre Auferstehung und volles Verständniss durch Mendelssohn und Wagner gefunden hat, so ist der tiefe Gedankengehalt der Philosophie Spinozas in scholastischen Künstlichkeiten aller Art versteckt. Es liegt mithin die Gefahr nahe, dass man in der Erklärung Spinozas an diesem äusseren Formelwerk haften bleibt und in den eigentlich lebendigen Inhalt seiner Philosophie überhaupt nicht eindringt. Dieser Gefahr sind denn auch die bisherigen Erklärer zum grossen Theil erlegen. Indem sie der meist scholastischen Verknüpfung der Fäden seiner geometrischen Beweisart mit peinlichster Gewissenhaftigkeit nachforschten, — hier jede Masche seines Gedankengewebes untersuchten und hin und her erwogen — sind sie in den durchaus modernen Inhalt, der in dieser veralteten Form zu Tage tritt, meist nur ganz oberflächlich eingedrungen.

Aus dieser eben erörterten Eigenthümlichkeit Spinozas erklärt sich auch ein zweites noch tieferliegendes Missverständniss seiner Philosophie, welches weit verbreitet ist und ebenfalls ganz besonders dazu beigetragen hat, Spinoza bisher vor der Welt in einem falschen Lichte erscheinen zu lassen. Es ist eine der geläufigsten Vorstellungen, dass er der Philosoph der aprioristischen Konstruktion sei, der aus willkürlich aufgestellten Definitionen einen Inhalt herleitet, der nicht der Erfahrung entnommen ist, in dem höchstens versteckt ein Erfahrungsinhalt verborgen liegt. Wir versuchen nun aber in dieser Schrift zu zeigen, dass umgekehrt Spinoza der Anschauungsphilosoph par excellence ist, und nur seine Methode den Anschein des Gegentheils erwecken konnte. So hat Spinoza, wie wir in dieser Schrift auseinandersetzen werden, in seiner zweiten

Erkenntnissart, der Ratio, die Naturwissenschaft als den sicheren Grund für die Erkenntniss aller Erscheinungen hingestellt, auf der alle weitere Erkenntniss sich aufbauen muss. Ebenso hat er auch seine so vielen Missverständnissen ausgesetzte intuitive Erkenntniss fest an die Erfahrung und Anschauung geknüpft. Auch seine Intuition ist nur ein Denken, welches in der Erfahrung und Anschauung wirklich gegebenen Dingen und Wesenheiten entspricht, wenn diese auch in der oberflächlichen und vulgären Erfahrung nicht zu finden sind. „Transcendentale Vorstellungen a priori“, von denen Kant so viel Wesens macht und mit denen Schelling und Hegel so viel Unwesen getrieben haben, kennt Spinoza überhaupt nicht; selbst die höchsten, über alle Sinnlichkeit von Raum und Zeit hinausliegenden Vorstellungen, die in seiner Philosophie ihren Platz finden, sind in Wahrheit anschauliche Vorstellungen. Nur so aufgefasst erklärt sich die lebensvolle, sinnliche Anschauung, welche die Philosophie Spinozas durchdringt und der wir auf jeder Seite unserer Erörterungen begegnen werden. Uebrigens ist unsere Behauptung von dem allerdings mit dem höchsten Masse gemessenen empirischen Charakter der spinozistischen Philosophie keine absolut neue. Schaarschmidt bereits hat es richtig ausgesprochen, dass ihre Methode deduktiv, ihr Inhalt aber analytisch sei.

In dieser Erkenntniss des zwiefachen Hindernisses der Methode Spinozas für die Mittheilung des Inhalts seiner Philosophie haben wir in dem für dass grosse Publikum bestimmten Theil unseres Werkes wiederum alle scholastischen Bestandtheile durchaus ausgeschieden, die besondere Beweisart, in der Spinoza seine Wahrheiten herleitet, das stete Zurückgehen auf Gott und die Substanz u. s. w., soweit es nicht ausnahmsweise für das Verständniss erforderlich war, vollkommen bei Seite gelassen. Nur den konkreten Gehalt seiner Lehren wollen wir hier zum Verständniss bringen, und auch in dieser Beziehung wird unser Werk eine neue, von der bisherigen Behandlung der spinozistischen Philosophie durchaus abweichende Gestalt zeigen. —

Nun ist die Erläuterung der Philosophie Spinoza's an sich betrachtet, aber nur die eine Seite unserer Aufgabe. Wir wollen auch gleichzeitig zeigen, dass er der Philosoph κατ' ἐξοχήν ist, dass er mit seiner Philosophie die wahre Erkenntniss der Welt erschlossen, und dass alle Denker vor und nach ihm auf ihn als ihren geistigen Mittelpunkt bezogen werden müssen. In Hinsicht auf die Denker vor Spinoza haben wir diese Behauptung in der gegenwärtigen Schrift noch nicht begründen können und behalten uns ihre Durchführung für andere Zeiten vor. Dagegen haben wir die verschiedensten Fingerzeige für die Richtigkeit unserer Behauptung rücksichtlich der modernen Philosophie bereits in diesem Werke gegeben.

Schon einmal, in der Schelling-Hegelschen Periode war die Vorstellung gang und gäbe, dass Spinoza, nicht Cartesius, der heute gewöhnlich dafür ausgegeben wird, der Vater der modernen Philosophie sei. Wir müssen dieses Wort jetzt aber noch in viel umfassenderem Sinne anwenden, als es selbst jener Zeit möglich war. Denn als nach den Verirrungen der Hegel'schen Dialektik die Philosophie durch Schopenhauer die grossartigste Reformation erfuhr, die je einer Wissenschaft zu Theil wurde, und er mit seinen zwar unschönen, aber inhaltlich nur zu oft berechtigten Angriffen gegen Schelling und Hegel auch Spinozas Philosophie beseitigt, resp. durch die seinige ersetzt zu haben glaubte, da stellte sich uns bei schärferer Prüfung heraus, dass er gerade die Gedanken Spinozas in ihrer echten Gestalt und in ihrer wahren Tiefe wieder hergestellt hat, so dass durch ihn zum nicht geringen Theil gerade das wahre Verständniss für Spinoza erst erschlossen wird. — Und ebenso zeigen wir bereits in dieser Schrift, was an anderen Orten noch vervollständigt werden soll, dass auch Kant in der Aufstellung seiner Probleme, wenn auch unbewusst, in den Bahnen wandelt, die vor ihm von Spinoza mit den festesten Strichen bereits gezogen waren. Und endlich haben die kleinen Sterne, die um die Sonnen Kant, Schelling, Schopenhauer herumkreisen, wie Solger, Trahndorff,

Weisse, Lotze schliesslich ihr Licht von der Centralsonne der ganzen modernen Philosophie, von Spinoza erhalten.

Man werfe uns nicht vor, dass wir mit dieser Auffassung uns in apologetischem Eifer übernehmen, denn diese Stellung, die wir Spinoza gegenüber den grossen deutschen Denkern nach ihm anweisen, steht keineswegs ohne Beispiel in der neueren Geschichte der Geisteswissenschaften da. Genau so wie am Eingang der modernen Philosophie Spinoza, steht am Eingang der modernen Dramatik Shakespeare. Alle nachfolgenden grossen Dramatiker: Goethe, Schiller, Kleist, Rich. Wagner haben nichts thun können, als das Drama Shakespeare's weiter fortzusetzen und auszubauen; sie sind im eigentlichsten Sinne seine Nachfolger, er so ihr Vorgänger, dass sie ohne ihn garnicht zu denken sind. Wohl haben sie viele neue Mittel des Ausdrucks im Drama gefunden, manche neue Seite hinzugefügt, die sich bei Shakespeare noch nicht fand, aber die Bahn für die ganze Entwickelung des modernen idealen Dramas ist von Shakespeare mit fester Hand abgesteckt, und wo sie verlassen wurde, ist es nur zum Nachtheil der Dramatik selbst geschehen. Genau so in jeder Phase der Entwickelung hiermit sich deckend, ist das Verhältniss Spinozas zu seinen philosophischen Nachfolgern, zu Lessing, so weit er als Philosoph in Betracht kommt, zu Kant, Schelling und Schopenhauer. Man wird schon aus diesem Werk mit Ueberraschung ersehen, in welchem Masse alle Probleme, welche die genannten Philosophen beschäftigten, in Spinoza bereits in grösster Schärfe und Klarheit vorgezeichnet sind, und auch von ihm, (wenn man ihn nur richtig versteht), in grossen Zügen beantwortet wurden. Seine philosophischen Nachfolger haben viele Fragen, die Spinoza aufwarf, erst genauer präcisirt; sie haben manche Seiten, die bei Spinoza nur angedeutet waren oder in den Hintergrund traten, lebensvoll ausgebaut, und sie haben namentlich die philosophische Sprache da, wo Spinoza im Bewusstsein ihrer für philosophische Probleme damals noch mangelhaften Ausbildung sich in vornehmes Schweigen hüllte, zu voller Aufgeschlossenheit entwickelt. Aber aus den von ihm gezogenen

Bahnen sind sie in den bleibenden Resultaten ihrer Philosophie nicht herausgetreten, und wo sie es dennoch versuchten, ist es nur auf Kosten der philosophischen Wahrheit geschehen.

Und noch in einer Beziehung gleicht Spinozas Philosophie ganz dem Drama Shakespeare's: in seiner Bedeutung für die Gegenwart. Ebenso wie Shakespeare trotz aller Weiterentwicklung des Dramas noch heute als unerreichtes Muster dasteht, bildet Spinozas Philosophie noch heute das unerreichte Vorbild einer realistischen und zugleich idealen Philosophie, und gerade für die Gegenwart hat er darum die ungemeinste Bedeutung. Dies führt uns zu dem letzten Thema unserer Vorrede hin.

Wir wollen ferner in dieser Schrift nachweisen, dass Spinoza unserer Zeit über alle Zerklüftung und allen Eklekticismus hinaus die echte philosophische Produktivität wieder zurückgeben wird. Hierzu eignet sich seine Philosophie aus dem Grunde vorzüglich, weil sie wie keine zweite, die verschiedensten Anschauungen und Gegensätze in sich harmonisch vereinigt. Alle Philosophen, die Spinoza zeitlich folgten, haben einseitig bald das eine bald das andere der Probleme, welche in Spinozas Philosophie in ungetheilter Harmonie vereinigt waren, zum ausschliesslichen Mittellpunkt ihres Denkens gemacht. Die Einen, wie Locke, die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die Materialisten unserer Zeit, haben sich vollkommen in die mechanische Weltanschauung verrannt und glauben in ihr allein die Lösung aller Probleme des Daseins gefunden zu haben, haben aber darüber die idealen Forderungen des Gemüths vollständig unberücksichtigt gelassen. Die Anderen, die idealistischen Philosophen: Leibnitz, Kant, Schelling, Schopenhauer haben den idealen Forderungen des Gemüths Rechnung zu tragen gesucht, aber darüber die strenge Nothwendigkeit der mechanischen Weltordnung mehr oder weniger (Kant in seiner Moralphilosophie) vernachlässigt, und damit vielfach versäumt den festen Grund zu legen, auf dem allein alle idealen Aufschlüsse der Philosophie erst wahrhaft Halt und Sicherheit gewinnen. Spinoza allein wird beiden

Seiten, dem strengen Mechanismus der Körperwelt und dem freien schöpferischen Wesen der Natur, gleichmässig gerecht. — Die eine Reihe der Philosophen ferner, Leibnitz, Kant in seiner Moralphilosophie, Schelling in seiner späteren Periode, sind von religiös-dogmatischen Vorstellungen beeinflusst gewesen und haben der philosophischen Wahrheit mehr oder minder Gewalt angethan. Die andere Reihe dagegen, die Materialisten mit Einschluss von Schopenhauer sind umgekehrt dem reinen Atheismus und dem in dessen Gefolge auftretenden Pessimismus verfallen. Spinoza nimmt auch in dieser Beziehung die richtige Mitte ein. Er räumt theologischen Vorstellungen nicht einen Augenblick das Recht ein, in philosophischen Untersuchungen mit zu entscheiden, ohne darüber aber die Wärme des Gemüths und den hoffnungsfreudigen Optimismus (im höchsten Sinne verstanden!) je zu verlieren. Diese grossartige Universalität seiner philosophischen Anschauung prädestinirt ihn vor Allen dazu, die grenzenlos zersplitterten philosophischen Richtungen unserer Zeit mit ihren zahllosen Systemen und Systemchen wieder miteinander zu versöhnen und zu vereinen; in dem richtigen Ausbau seiner philosophischen Grundanschauungen können sie alle ihre Stelle finden.

Und noch eine gewaltige Rolle ist seiner Philosophie vielleicht in der Gegenwart beschieden: Wir suchen in dieser Schrift nachzuweisen, dass Spinoza sich auf's überraschendste mit den Resultaten unserer modernen Naturwissenschaft berührt, dass die Grundprinzipien derselben von seinem Geiste intuitiv bereits vorausgeahnt wurden und unsere heutige Naturforschung nur die glänzendste Bestätigung dieser von ihm geahnten Principien darstellt. So wird sich denn durch seine Philosophie auch die so oft herbeigesehnte und immer bisher verfehlte Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie am naturgemässesten vollziehen und damit eine der unseligsten Trennungen aufhören, die unser ganzes geistiges Leben in Zerspaltung und Zersplitterung gehalten haben. Wenn Schiller einst in einem bekannten Epigramm aussprach, dass zu seiner Zeit die Versöhnung zwischen beiden noch

nicht möglich und gerathen sei, einstweilen die Trennung für beide noch wohlthätiger wäre, so dürfte jetzt die Zeit für die Versöhnung der beiden grossen Richtungen des menschlichen Geistes gekommen sein. Von verschiedenen Seiten mehren sich die Anzeichen, dass die Naturforscher allmählich einzusehen beginnen, wie wenig mit der blossen Empirie und dem Anhäufen von Erfahrungswahrheiten gethan sei, dass sie wieder suchen müssen Anschluss an die Philosophie zu gewinnen, wenn ihnen der Gesammtüberblick über die einzelnen Disciplinen nicht verloren gehen und sie sich nicht ganz in Specialismus verirren wollen. Aber nur durch Spinoza, der bereits im Rahmen des Wissens seiner Zeit die Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie thatsächlich in seinem Denken vollzogen hat, wird diese Verschmelzung heute, bei dem so sehr erweiterten Umfang des Wissens sich abermals und jetzt in voller Bewusstheit durchführen lassen. Auf diesem Wege werden wir, wie zu hoffen ist, durch Spinoza zu einer wirklich imponirenden, einheitlichen modernen Weltanschauung gelangen, in der alle philosophischen Richtungen unserer Zeit im Vereine mit der Naturwissenschaft zu einer wahrhaft monistischen, nicht pseudomonistischen Anschauung sich vereinigen, in der die Vertreter der verschiedensten geistigen Schaffensgebiete, der Künstler mit dem Naturforscher und dieser mit dem Staatsmann sich versöhnt die Hände reichen.

Aus diesen letzten Erwägungen war für uns aber wiederum unausweichlich der Weg vorgeschrieben, wie wir die Philosophie Spinozas in dieser Schrift — auch hierin abweichend von der bisher fast ausschliesslich betretenen Bahn — zu behandeln hatten. Nicht eine rein rückwärts gewendete historische Betrachtung Spinozas konnte unser alleiniges Ziel sein; nicht jedes Fältchen und Stäubchen im Antlitz seiner Philosophie wollen wir hier wiedergeben. Das Vergängliche an ihr, wie es die anderen Spinozaerklärer meistens getreulich registriren, haben wir bei Seite gelassen. Auf der anderen Seite haben wir uns sorglich gehütet, Gedanken in Spinoza hinein-

zulegen, die nicht in seiner Philosophie enthalten sind; wohl aber haben wir alle Consequenzen, die sich aus seiner Lehre logisch ergeben, gezogen, auch dann, wenn sie selbst bewusst von ihm noch nicht ausgesprochen worden sind; was oft nur implicite in seiner Philosophie enthalten ist, das haben wir explicite im Einzelnen zu entwickeln versucht, auch dann, wenn nicht schon Spinoza selbst, sondern erst die von ihm inspirirten Denker begonnen haben, diese Seiten seiner Philosophie auszubauen, oder wo uns erst überlassen blieb, derartige neue Seiten seiner Philosophie hervorzuheben. Nur auf diese Weise kann sie unserer Gegenwart von Nutzen werden und alle die grossen Aufgaben erfüllen, die wir von ihr erhoffen.

Berlin, im Juli 1891.

Die Verfasser.

Namenregister nach Seitenzahlen.

Alexander d. Grosse 136, 137, 147.
Augustinus 239.

Bach, Joh. Seb. VI.
Baco v. Verulam 164, 194, 231.
Baumgärtner 87.
Beethoven 107, 139, 173.
Bismarck, Fürst 137.
Böhmer, Eduard 226, 232.
Boyle 41.
Brasch, M. 155.
Bruno, Giordano 164, 232-234, 300, 308-311.
Busse, L. 123, 124, 125, 134, 135, 225, 226, 227, 232, 249, 256, 258, 259, 262, 269—72, 279—82, 285, 287—93, 310, 311, 314.
Buhle 270.
Byron 141.

Caesar 105, 106, 130, 137, 138, 139, 147.
Camerer 220.
Carl X. Gustav 137.
Cartesius VIII, 7, 9, 11, 12, 34, 36, 192—201, 223, 236, 247.
Christus 105, 106, 130, 139, 157.
Comte 52.
Copernikus 56, 58, 165, 166.
Cromwell 115, 137, 138, 147.

Dante 139.
Darwin 145.
Dubois-Reymond 78-81, 84, 85, 174.

Erdmann, J. E. 38, 39, 205, 249, 286, 287.

Faraday 46.
Fechner 179.
Feuerbach 257.
Fischer, K. 180, 205—8, 210, 212, 225, 239, 241, 249, 283—286, 293, 312—313.
Friedrich d. G. 137.

Galilei 56, 58, 165, 166, 281.
Goethe X, 58, 107, 130, 157,

160, 164, 191, 243, 252, 286, 296.
Grachus, G. 139, 141, 142.
Grillparzer 160.

Häckel 85—86, 96.
Hannibal 139, 141.
Hartmann, E. v. III. V. 87, 96, 117, 145, 148.
Hegel VII, VIII, 58, 270.
Heintze—Ueberweg 252.
Helmholtz, H. v. 4, 5, 12, 13, 14. 42, 47, 49, 56, 58, 165, 193.
Helvetius 95.
Herder 250.
Hobbes 235.
Homer 161.
Huygens 231.

Jacobi 58, 250, 270, 286.

Kalischeck 220.
KantVII, IX, X, XI, 42, 46, 47, 76, 127, 148, 156, 164, 195, 196, 201, 219, 222, 252, 259, 273—281, 294—297, 300.
Keppler 56, 58, 165, 166.
Kirchmann, v. 52.
Kleist, H. v. IX, 160.
Koch, Robert 16, 185.
Köllicker 87, 146.

Lange, F, A. 81.
Lassalle, Ferd. 139, 141, 142.
Leibnitz X, XI, 44.
Lessing, IX, 135, 136, 139, 153, 156. 157.
Locke X, 7, 20, 192, 193, 194, 195, 201.
Lotze IX, 65, 252, 253.
Löwe, J. H., 269, 272.
Löwenhardt 34, 202—204.
Luther 139.

Mayer, Rob. 58, 165.
Maxwell, Clerk 56, 57.
Mendelssohn, Felix VI.
Michelangelo 139.
Mommsen, Th., 137, 138, 139, 140. 142, 183.
Mozart 106, 107, 191.

Natorp 152.
Napoleon I 139, 140.
Newton 58, 165, 166, 231.

Oettinger, X. v., 245, 253.
Oldenburg 41.

Perikles 130.
Platon 139, 147, 174, 175, 300, 303, 304.
Plotin 304.

Rafael 106.
Reichert 58.

Schaarschmidt VII, 197, 223.
Schäffle 142.
Schelling VII, VIII, IX, X, 57, 76, 147, 148, 156, 267, 280, 281, 294, 297, 305, 310.
Schiller IX, XII, 160, 164.

Schleiden 58.
Schopenhauer VIII, IX, X, 10, 25, 26, 44, 69, 70, 74—76, 83, 85, 92, 93, 115, 116, 127, 136, 147, 148, 151, 156, 157—164, 195, 197, 236, 239, 243, 246—247, 249, 251, 252, 255, 256—257, 259, 270, 273, 280, 281, 294, 305—307, 311.
Schwann 58.
Shakespeare IX, X, 107, 121, 154, 160, 161.
Sigwart d. Ält. 286, 293, 313.
Sigwart, Chr. 71, 72, 225, 231, 232, 233, 293, 309—311.
Solger IX, 148.
Sommer, H. 237, 245—253.
Spencer, Herbert 52.
Stern, J. 315.

Trahndorff IX.
Trendelenburg 225, 232, 252, 286.
Tönnies 235—244, 265, 272, 290.

Virchow, R. 73.
Vloten van 197, 286.
Volkmann 52, 179.

Wagner, Richard VI, IX, 106, 153, 160, 164.
Watt, James 168.
Weisse IX, 106.
Wiegand 87.
Wieland 161.
Wolff 44.
Wundt 52, 179.

Zeitschel 204, 209—224, 235.

Druckfehlerverzeichniss.

S. 4 Z. 12. veränderter statt verändeter.
S. 10 Anm. Räsonnement statt Räsonnemet.
S. 10 Anm. Z. 7 zureichenden statt unzureichenden.
S. 11 Z. 14 u. 15 beruhen statt Beruhen.
S. 12 Z. 19 seiner statt seinen.
S. 16 Z. 3 phlegmatischen statt pflegmatischen.
S. 16 Anm. Z. 4 v. u. Allein statt Alles.
S. 23 Anm. S. 73ff statt S.
S. 52 Z. 3 v. o. Comte statt Comté.
S. 66 Z. 4 v. u. Selbsterhaltungstrieb statt Selbserhaltungstrieb.
S. 71 A. Z. 4 Spinozismus statt Spinoismus.
S. 73 Z. 6 eigenartigen statt eignenartigen.
S. 74 A. Z. 1 noch statt noeh.
S. 77 Z. 4 v. u. diesbezüglichen statt dies bezüglichen.
S. 80 Z. 7. v. u. Lagerungs statt Lageruugs.
S. 85 Z. 5 v. o. unwahrscheinlicheres statt unphilosophischeres.
S. 86 Z. 2 v. o. beseelt statt beselt.
S. 88 Z. 11—12 Staatsbürger statt Staatskörper.
S. 90 Z. 6 v. u. erklärt sich statt erklärte sich.
S. 99 Z. 14 Überschrift, Schlussresumé statt Schlussresiimé.
S. 109 Z. 8 v. u. als ein vollkommenes X statt als in vollkommener.
S. 110 Z. 11 v. o. begründen statt begrüden.
S. 120 A. Z. 2 Gehirncentren statt Gehirncentran.
S. 129 Z. 2 v. o. Streben statt Sterben.
S. 133 Z. 17 mitbetroffen werden statt mit betroffen werden.
S. 135 Z. 1 v. o. S. 269 statt S. 307.
S. 136 Z. 13 dennoch statt und dennoch.
S. 142 A. Z. 1 Gracchus statt Cjraechus.
S. 143 Z. 10 v. o. Timbre statt Triebe der Niedrigkeit.
S. 163 Z. 1 v. u. Zum Ausdruck statt zur Ausdruck.
S. 205 Z. 4 der statt den.
S. 221 Z. 17 den notiones communes statt die n. c.
S. 222 Z. 7 v. o. zureichende Beschaffenheit statt unzureichende.
S. 249 Z. 5 v. o. das statt dass.
S. 250 Z. 4 v. o. ens entium statt ententium.
S. 252 Z. 10 v. u. Widersprüche statt Wiedersprüche.
S. 256 Z. 6 v. u. das statt des.
S. 306 Z. 5 v. o. consequenter statt consequentar.
S. 308 Z. 15 v. o. sicut statt sient.
S. 313 Z. 7 v. u. des Wesens statt Wesen.
S. 314 Z. 1 v. u. naturwissenschaftliche statt naturwischaftliche.

Erstes Kapitel.

Die unzureichende Erkenntniss oder die Imaginatio.

Einleitung.

Die ganze Erkenntnisslehre Spinozas baut sich auf dem Gegensatz der unzureichenden und zureichenden Erkenntniss der Dinge auf, und die erste Aufgabe bei einem Versuche, die Erkenntnisslehre des Philosophen in ihrem wahren Sinne zu erläutern, ist daher die: die Natur der unzureichenden Erkenntniss (in seinem Systeme) kennen zu lernen. Nachdem wir diese in der Schrift „die rationelle Erkenntniss Spinozas" nur kurz gestreift hatten, wollen wir daher jetzt, seine Erkenntnisslehre von unten an aufbauend, zuerst die unzureichende Erkenntnissweise der Dinge noch einmal in grossen Zügen skizziren.

Am frappantesten in seinen sämmtlichen Schriften hat Spinoza seiner Überzeugung von der unzureichenden Natur unserer gesamten Erkenntniss, soweit wir im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Dinge wahrnehmen, in Eth. II propos. 29 schol. Ausdruck verliehen. Hier heisst es geradezu, dass unsre gesamte Erkenntniss sowohl von äusseren Körpern, von unserem eigenen Körper wie von unserer Seele, wie wir dieselbe auf Grund der gewöhnlichen Betrachtung mittelst unserer Sinne gewinnen, nur eine unzureichende sei und die wahre Beschaffenheit der Dinge nicht wiedergebe. Die Begründung für diese Lehre, die den naiv empfindenden Menschen,

der ohne weiter nachzudenken, im Leben seinen Weg geht, so überaus seltsam anmuthen muss, giebt der Philosoph in den Lehrsätzen Ethik II 16—29.

Unsere Vorstellungen setzen sich zusammen auf Grund der Beschaffenheit unseres Körpers und der Beschaffenheit der Aussenwelt.

Gleich im ersten dieser Sätze wird ein wichtiger Grundsatz ausgesprochen, aus dem sich die unzureichende Natur unserer vulgären Erkenntniss nothwendig ergiebt.

> Idea cujuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

> Die Vorstellung einer jeden Art und Weise, auf die der menschliche Körper von äusseren Körpern erregt wird, muss die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äusseren Körpers einschliessen.

In der Begründung dieses Satzes stützt sich der Philosoph wiederum auf Axiom. I hinter Eth. II 13 lemma III:

> Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur.

> Jede Art und Weise, auf die ein Körper von einem anderen erregt wird, folgt aus der Natur des erregten und zugleich aus der des erregenden Körpers.

Diese Sätze sagen also aus, dass alle Eindrücke, welche wir von äusseren Körpern erleiden, — seien dies nun Einwirkungen auf unseren Willen, welche Lust oder Schmerz hervorrufen, (denn es ist hier allgemein von allen Arten der Erregung, welche wir von äusseren Körpern erleiden können, die Rede), oder seien es nur Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane, durch welche wir äussere Körper als existirend vorstellen, — sich nicht allein durch die Natur des äusseren, sondern auch durch die unseres eigenen Körpers bestimmen. Wir befinden uns bei den Bestimmungen dieser Sätze Spinozas

bereits auf dem Boden der modernsten Anschauung, mitten in den Problemen, welche die heutige Naturwissenschaft auf Schritt und Tritt bewegen. Beispiele aus der letzteren mögen zunächst die Wahrheit dieser spinozistischen Sätze erläutern.

Das brennende Gefühl einer Brennessel auf der Hant ist ebenso gut eine Folge der sensibeln Nervenapparate der Haut als die Folge der Eigenschaften der Nessel. — Die Lichtempfindung des Auges beim Blitz ist ebenso gut eine Folge der Erregung der Retina, als die Folge des elektrischen Funkens. — Die Wahrnehmung eines Pfiffes ist ebenso gut eine Folge der Erregung unseres Hörnerven als der Luftschwingungen, die durch das Pfeifen hervorgerufen werden. — Die Wärmeempfindung der Haut stellt ebenso gut den Erregungszustand des Temperatursinnes der Haut dar, als sie die Ausstrahlung der Sonne oder anderer wärmeerregender Körper voraussetzt. — Die Geschmacksempfindung, die bei Durchleitung des elektrischen Stromes auf unserer Zunge erregt wird, stellt ebenso gut eine Erregung der Geschmackspapillen dar, als sie eine Funktion des elektrischen Stromes bildet. Spinoza nimmt also jedenfalls in voller Uebereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft an, dass die Eindrücke, welche die Aussenwelt auf uns ausübt, von der Reaktionsfähigkeit unseres Körpers mannigfach mit beeinflusst werden.

Die Natur der Sinnesorgane hat grösseren Antheil an unserer Perception als die Aussenwelt

Mehr in den Kernpunkt dieser ganzen Lehre von der unzureichenden Erkenntniss führt aber eth. II 16 Coroll. 2 ein:

> (Sequitur secundo,) quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant
>
> Die Vorstellungen, welche wir von äusseren Körpern haben, drücken mehr die Beschaffenheit unseres Körpers als die Natur der äusseren Körper aus.

Hierin kommt also der Sinn des Lehrsatzes 16. noch schärfer zum Ausdruck. Wir möchten schon hier bei der Citirung dieses Corollar. darauf hinweisen, was wir nachher in noch viel grösserem Umfange bestätigt finden werden, wie bewunderungswürdig scharfsinnig und richtig ganz im Sinne der modernen Zeit Spinoza sich ausdrückt. Den eklatantesten Belag hierfür bietet wohl der Ausspruch des hervorragendsten Naturforschers der letzten Dezennien, Hermann von Helmholtz, welcher sich über diesen Punkt, wie folgt, äussert: *(Bd. I. S. 19.) „Das Resultat dieser Prüfung, wie es jetzt vorliegt, ist, dass die Sinnesorgane uns zwar von äusseren Einwirkungen benachrichtigen, dieselben aber in ganz veränderter Gestalt zum Bewusstsein bringen, so dass die Art und Weise der sinnlichen Wahrnehmung weniger von den Eigenthümlichkeiten des wahrgenommenen Gegenstandes, als von denen des Sinnesorganes abhängt, durch welches wir die Nachricht bekommen.“ — Wir glauben nicht, dass noch bei einem zweiten Philosophen sich eine mit dem grossen Naturforscher unserer Zeit so übereinstimmende, präcise Fassung dieses Gedankens findet wie hier bei Spinoza.

Dies wird erhärtet an den subjectiven Sinnesempfindungen.

Dies Corollar des Philosophen (s. S. 3) müssen wir nun erst in voller Lebendigkeit uns vorstellen und in seinen Consequenzen zu überschauen suchen, ehe wir die weiteren Gedanken Spinozas über die unzureichende Erkenntniss verstehen können. Am augenfälligsten tritt uns die Wahrheit des in Rede stehenden Corollars bei den subjektiven Sinnesempfindungen entgegen. Wenn unsere Nerven irgend ein Reiz von innen trifft, so projiciren sie diesen Reiz ebenso nach aussen, als wenn er von einem äusseren Gegenstande hergekommen wäre, obgleich jede objektive d. h. specifische Einwirkung auf die Nerven ausgeschlossen ist. So ist bei der Lichtempfindung, die durch

* Vorträge und Reden von H. v. Helmholtz. Braunschweig 1884.

Andrang des Blutes zum Auge oder durch Einführung narkotischer resp. alkoholischer Getränke in's Blut oder bei abnormer Zusammensetzung des Blutes in fieberhaften Krankheiten u. s. w. erzeugt wird, objektiv nicht die kleinste Menge wirklichen Lichtes vorhanden. Helmh. (a. a. O. I., 267) führt dies ungemein instruktiv und für jeden einleuchtend durch, indem er darauf hinweist, dass bei einem Stoss oder auch einem schwachen Druck, mit dem Fingernagel gegen die Seite des Augapfels ausgeübt, unter Umständen eine so intensive Lichtempfindung hervorgebracht werden könne, dass die zu ihrer Hervorbringung nöthige Erhellung der Netzhaut ohne Schwierigkeit von einem zweiten Beobachter von vorn her durch die Pupille müsste gesehen werden können, wenn die Empfindung wirklich durch eine Lichtentwickelung in der Netzhaut erregt worden wäre. Hiervon ist aber nicht die leiseste Spur vorhanden. — Ja, selbst da, wo durch Verletzung oder Operation ein Auge ganz verloren ist, kann der Wundreiz am Nervenstumpfe noch phantastische Lichtempfindungen erzeugen. Es folgt also hieraus, dass der eigenthümliche Modus, wodurch eine subjektive Sinnesempfindung irgend welcher Art erregt wird, nicht etwa von besonderen Eigenschaften äusserer Objekte abhängt, sondern vornehmlich durch die Erregungsfähigkeit unserer Nerven bedingt ist. Wir finden bei diesen subjektiven Sinnesempfindungen demnach das Corollar Spinozas auf's deutlichste bestätigt, da wir bei ihnen Vorstellungen von äusseren Erscheinungen haben, die mehr von unserem Körper, genauer: unseren Sinnen und deren Eigenthümlichkeit, als von äusseren Ursachen bedingt sind, was hier sogar so weit geht, dass wir äussere Erscheinungen vorstellen, die objektiv garnicht existiren.

Ferner an den objektiven Sinnestäuschungen.

Am nächsten stehen diesen Vorgängen jene zwar objektiven Sinneswahrnehmungen, die aber durch die besonderen Grenzen unserer Sinne oder in Folge besonderer physikalischer Gesetze uns die Gegenstände ganz offensichtlich anders

vorspiegeln, als sie in Wirklichkeit sind. Hierher gehören jene Beispiele, die Spinoza in eth. II. prop. 35 schol. und V 1 schol. anführt: „Wir sehen die Sonne in einer scheinbaren Entfernung von etwa 200 Fuss;“ „wir sehen sie, wenn ihre Strahlen auf eine Wasserfläche auffallend in unsere Augen reflektirt werden, so, als ob sie sich im Wasser befände;“ „wir sehen einen Stab, der in's Wasser getaucht wird, gebrochen;“ wir erblicken, wie wir hinzufügen, die Sonne am Horizonte von grösserem Umfange, als wenn sie im Zenith steht. Auch hier zeigen also die Vorstellungen, welche wir von diesen Gegenständen bilden, mehr die Art und Weise an, wie dieselben auf unseren Körper resp. auf unsere Sinnesorgane wirken, als ihre wahre Beschaffenheit.

Ebenso an den objektiven Sinneswahrnehmungen.

Noch viel weiter aber erstreckt sich die Wahrheit unseres Corollars als auf die bisher genannten Kategorien von Sinneserscheinungen. Bei den soeben angeführten objektiven Sinnestäuschungen ist die Natur unserer Sinne so beschaffen, dass wir auch schon im populären Bewusstsein durch Erfahrung und Urtheil den Irrthum in unseren Sinneswahrnehmungen einzusehen vermögen. Beim Erblicken eines gebrochenen Stabes im Wasser haben wir sofort das Bewusstsein, dass es sich um eine Fiktion handelt. Dass uns die Sonne eine mässige Entfernung von der Erde zu haben scheint, erkennt jeder auch in der populären Meinung als Täuschung an. Bei den meisten Sinneswahrnehmungen sind unsere Sinne aber nicht unmittelbar im Stande, eine Correktur herbeizuführen, weil sie gar keine Erfahrung haben, durch die sie belehrt werden könnten, dass die Bilder der Dinge, welche wir durch die verschiedenen Sinne aufnehmen, uns nicht die Wahrheit der so vorgestellten Dinge übermitteln. Die Wissenschaft erst belehrt uns darüber, dass auch bei denjenigen Sinnesempfindungen, bei denen uns Erfahrung und Urtheil im populären Leben über eine Täuschung nicht aufzuklären vermögen, die Vorstellung von den Dingen, die wir uns bilden, mehr oder

wenigstens ebenso sehr durch die besondere Beschaffenheit unserer Sinne bedingt ist, als durch die Natur der äusseren auf unsere Sinne wirkenden Gegenstände. Es ist dies die Lehre, die Spinoza, (wenn auch im Anschluss an Cartesius) wie namentlich aus dem Anhang zu Theil I. der Ethik hervorgeht, divinatorisch mit grösster Bewusstheit vorausgeahnt hat, und die nach ihm auch von anderen Philosophen, wie namentlich von Locke, ausgesprocheu worden ist, welche aber erst durch die Naturforschung unseres Jahrhunderts erfahrungsgemäss bestätigt und zu einer wissenschaftlich exakten Lehre ausgebaut worden ist. Darnach kommen sämtliche Sinnesqualitäten, die wir von den Dingen aussagen: Farben, Töne, Geschmack, Geruch, Wärme, nicht diesen Dingen an sich zu, sondern werden erst durch unsere Sinne und deren specifische Natur hervorgebracht, während die Sinnesqualitäten an sich sämtlich, im weitesten Sinne des Wortes, auf Bewegungserscheinungen zurückzuführen sind.

Um daher hier auf unsere specielle Erörterung zurückzukommen: dass die Farbe roth auf Aetherschwingungen beruht, und nur unser Organismus die Fähigkeit besitzt, Aetherschwingungen in Farben, Luftschwingungen in Töne umzuwandeln u. s. w., darüber sind keine Erfahrungen und Urtheil des Lebens im Stande uns aufzuklären. Diese Wahrheit ist auf keinem andern als rationell wissenschaftlichen Wege für uns erreichbar, denn es gehörten Jahrhunderte dazu, um sie überhaupt aufzufinden. Demnach bestätigt sich also bei sämmtlichen objektiven Sinnesempfindungen, auch bei denjenigen sinnlichen Vorstellungen, bei denen wir den Irrthum im populären Bewusstsein nicht aufzuklären vermögen, das Corrollar Spinozas, dass sie mehr die Beschaffenheit unseres Körpers als die Natur der äusseren Körper ausdrücken. q. e. d.

Auch im geistigen Leben hat die Natur unseres Organismus grösseren Antheil an unseren Empfindungen und Urtheilen als die Natur der Dinge.

Dasselbe Gesetz, welches Spinoza und die moderne Naturforschung hier für die physische Welt aufstellen, gilt aber

auch für die geistige. Auch hier bestimmen sich die Empfindungen, die wir von den Dingen haben, und die auf Grund dieser Empfindungen gefällten Urtheile eben so sehr durch die Beschaffenheit unseres Körpers als durch die der Dinge selbst. Daher urtheilen die einzelnen Menschen je nach der Verschiedenheit ihres Körpers und dessen verschiedener Empfindungsfähigkeit über dieselben Dinge sehr verschieden, wie dies Spinoza in dem Appendix zu eth I. ausführt.

> „Denn obgleich," heisst es hier, „die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in den meisten Dingen von einander ab, und daher erscheint das, was der Eine für gut hält, dem Anderen schlecht, was der Eine für geordnet hält, erscheint dem Anderen verworren; was dem Einen angenehm ist, ist dem Anderen unangenehm. Denn in aller Munde sind die Worte: „so viel Köpfe, soviel Sinne;" „Jeder begnügt sich mit seinem Sinn;" „so verschieden die Köpfe, so verschieden die Geschmäcke." Diese Redensarten zeigen hinlänglich, dass die Menschen nach dem Zustand ihres Gehirns über die Dinge urtheilen und diese sich mehr bildlich vorstellen als erkennen."

So spricht also Spinoza über die relativen Urtheile. Dasselbe Prinzip, welches in ihnen zum Ausdruck kommt, ihre durch unsere subjektive Empfindung bestimmte Natur, tritt aber auch in den verwickelsten Prozessen auf geistigem und moralischem Gebiet, zu Tage. Alle Vorurtheile, aller Aberglaube gehören hierher. Jene beruhen darauf, dass wir uns gegen jede unbefangene Prüfung der Dinge sträuben, jeder erneuten Untersuchung unserer einmal gebildeten Begriffe und Urtheile uns hartnäckig verschliessen. Auch hier urtheilen wir mithin über die Dinge, nicht nach ihrer wahren Beschaffenheit, sondern nach Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten unseres Wesens, die ebensowohl auf körperlichen als auf seelischen Angewöhnungen beruhen können. — Derselben Natur ist der Aberglaube, diejenige Vorstellung vom Wesen der

Dinge, von der Natur, vom Menschen, von der moralischen Weltordnung u. s. w., die wir auf Grund anerzogener, in der Jugend eingeimpfter Begriffe uns gebildet haben oder auf Grund blos historischer Ueberlieferung vom Wesen der Dinge, nicht aber auf Grund einer vorurtheilslosen Untersuchung und Prüfung der wahren Beschaffenheit der Dinge selbst. Man vergleiche hiermit die betreffenden Stellen im Anhang zu eth. I., wo Spinoza mehrere Vorstellungen des Aberglaubens charakterisirt. — Fassen wir alle diese mannigfaltigen Gebiete blos subjektiver Anschauung von den Dingen zusammen, so erkennen wir somit, dass unsere gesammten Vorstellungen von der Welt und allen ihren Vorgängen, wie wir sie auf Grund unserer körperlichen Erregungen von ihnen, und im weiteren Verfolg auf Grund der von diesen körperlichen Affektionen wiederum mannigfach mitbeeinflussten seelischen Vorgänge bilden, niemals im Stande sind, uns die wahre Beschaffenheit der Natur zureichend zu erschliessen.

Die unzureichende Natur unserer durch die Sinne bedingten Erkenntniss wird des weiteren begründet und Spinozas Uebereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft in's volle Licht gesetzt.

Um jedoch jetzt zu der fortlaufenden Erläuterung der Sätze Spinozas zurückzukehren, so geht der Philosoph in II 17. genauer auf die Natur unserer Sinneswahrnehmungen ein und erklärt sodann im Corrollar zu diesem Lehrsatze die Entstehungsweise und Natur unserer reproduktiven Einbildungskraft und Phantasie, welche die Vorstellungen der im Gehirn aufbewahrten Bilder wieder wachzurufen und als gegenwärtige zu reproduciren vermag. Dabei kommt er im schol. zu II 17. auf einen weiteren wichtigen Grund, weshalb die Imagination, unter welcher der Philosoph sowohl die ursprüngliche sinnliche Vorstellung als die auf Grund der Reproduktion der ursprünglichen Vorstellung gebildeten Phantasiebilder begreift, nothwendig eine unzureichende Erkenntniss der Objekte übermittelt. Der Philosoph führt hier (wie an manchen anderen Stellen unleugbar im Anschluss an Cartesius) feinsinnig aus, dass diese Einbildungen, diese Phantasievorstellungen der

Seele, in sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder dass die Seele darin, dass sie die Dinge bildlich vorstellt, nicht irrt, sondern nur soweit sie der Jdee entbehrt, welche die Realität jener Dinge, die sie als gegenwärtig vorstellt, ausschliesst.

Um dies zu verstehen, brauchen wir nur noch einmal auf unsere früheren Beispiele zurück zu greifen. Wir sehen die Sonne etwa 200 Fuss von uns entfernt; diese Sinneswahrnehmung an sich ist eine ganz richtige, denn die Sonne wirkt auf unsere retina wirklich in dieser scheinbaren Entfernung mittelst des von uns durch Vergleichung der Sehobjekte und ihrer Entfernungen gewonnenen Urtheils. Wenn wir daher, wie der Philosoph in eth. IV. 1. coroll. schlagend ausführt, später auch durch astronomische Berechnung die wirkliche Entfernung der Sonne von der Erde kennen gelernt haben, so stellt sie sich darum nicht minder unserem Auge in der alten scheinbaren Entfernung dar.* Unser Irrthum beginnt daher erst dort, wo wir im Verfolg dieser an sich ganz richtigen Sinneswahrnehmung nun auch urtheilen über die wirkliche Beschaffenheit des von uns Wahrgenommenen, wo wir urtheilen, das Roth des Blattes sei wirklich eine objektive Eigenschaft des Blattes, die uns Aufschluss über sein wahres Wesen ergebe; der saure Geschmack des Apfels sei eine wirkliche objektive Eigenschaft desselben; die brennende Hitze des glühenden Eisens bilde eine wirkliche Eigenschaft desselben,

* Dieselbe Betrachtung stellt auch Schopenhauer an und zwar in einer Fassung, die darauf hinzudeuten scheint, dass er bei ihr direkt von Spinoza inspirirt gewesen sei. In W. a. W. u. V. I. 5. Aufl. S. 19 heisst es: „Und alle solche täuschende Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnemet der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann blos den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne unzureichenden Grund verhüten, durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, dass nicht die grössere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächeren Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntniss zum Trotz unverrückbar stehen.“

während in Wirklichkeit, wie die Naturwissenschaft uns belehrt, alle diese Empfindungen auf Bewegungserscheinungen beruhen. Das Licht ist in Wahrheit eine wellenartig sich ausbreitende Bewegung in dem den Weltraum füllenden Aether; die Wärme ist eine innere unsichtbare Bewegung der kleinsten elementaren Theile der Naturkörper; der Ton ist eine wellenartige Bewegung der Luft; die Körperfarben beruhen zwar auf gewissen objektiven Unterschieden in den Eigenschaften der Körper, werden aber als solche erst durch die Beschaffenheit unseres Sehapparates hervorgebracht; objektiv betrachtet geben sie nur an, wie die verschiedenen Körper auf das Licht d. h. die Oscillationen des Aethers in verschiedenen Weise reagiren. — Auf welchen objektiven Eigenschaften der Körper, die Eigenschaften des Süssen, Bitteren, Sauren u. s. w. Beruhen, ist bisher noch nicht ermittelt.

Die Aufschlüsse über die objektive Beschaffenheit dieser unsere Empfindungen hervorrufenden mechanischen Vorgänge im Einzelnen konnte Spinoza natürlich noch nicht geben; sie sind, wie gesagt, erst eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts, theilweise erst der neuesten und allerneuesten Zeit. Wie klar bewusst er sich aber über den Hergang im Allgemeinen, über das Prinzip und Gesetz, welches hier zur Geltung kommt, war, zeigt auf frappirende Weise jene bereits erwähnte Stelle aus dem Appendix zu Theil I., die wir hier wörtlich anführen müssen, um dem Leser den Beweis zu liefern, mit welcher divinatorischen Sicherheit Spinoza, (auch hier Cartesius*) Gedanken weiter durchbildend) über diese Dinge urtheilt:

> Auch die übrigen Begriffe neben den Formen des sinnlichen Vorstellens, wodurch die Einbildung in verschiedener Weise erregt wird, sind nichts und werden doch von den Unwissenden als die wichtigsten Eigenschaften der Dinge behandelt so nennen sie z. B. die Gegenstände dann schön,

* Hierzu s. Note I.

wenn die Bewegung, welche die Nerven von diesen durch die Augen dargestellten Gegenständen empfangen, der Gesundheit zuträglich ist; im gegentheiligen Falle heissen sie sie hässlich. Was ferner durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend, was durch die Zunge, süss oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft, was durch das Gefühl, hart oder weich, schwer oder leicht. Wenn die Dinge endlich die Ohren erregen, so sagt man, dass sie einen Lärm, Ton oder Harmonie hören lassen, und diese Harmonie hat die Menschen so irre geführt, dass selbst Gott nach ihrer Meinung daran sich erfreut. Auch giebt es Philosophen, die sich überredet haben, dass die himmlischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Dies Alles zeigt zur Genüge, dass J e d e r n a c h B e s c h a f f e n h e i t s e i n e s G e h i r n s ü b e r d i e D i n g e u r t h e i l t, o d e r v i e l m e h r d i e E r r e g u n g e n s e i n e n E i n b i l d u n g s k r a f t f ü r d i e D i n g e s e l b s t g e n o m m e n h a t."

Man kann das Prinzip, dass die Sinnesqualitäten nicht den Dingen angehören, sondern erst durch unsere Sinnesnerven in sie hineingetragen werden, nicht deutlicher aussprechen, als es hier von Spinoza geschieht.* Aber auch die letzten Schlussfolgerungen aus dieser Wahrheit, wie es bei der Klarheit der eben angeführten Stelle allerdings gar nicht anders zu erwarten ist, spricht der Philosoph, (weit über Cartesius hinausgehend) so deutlich bewusst aus, dass seine hierher gehörigen Betrachtungen wiederum fast wörtlich mit dem grossen Naturforscher unserer Zeit, übereinstimmen. Helmholtz fasst nämlich die Lehre von der specifischen Energie der Sinnesnerven und alle verwandten hierher gehörigen Erfahrungen und Aufschlüsse der Wissenschaft in meisterhafter Weise dahin zusammen, dass er behauptet: (a. a. O. I. S. 19).

* Hierzu s. Note II.

Wir können das Verhältniss vielleicht am passendsten so bezeichnen: die Sinnesempfindungen sind uns nur Symbole für die Gegenstände der Aussenwelt und entsprechen diesen etwa so, wie der Schriftzug oder Wortlaut dem dadurch bezeichneten Dinge. Sie geben uns zwar Nachricht von den Eigenthümlichkeiten der Aussenwelt, aber nicht bessere, als wir einem Blinden durch Wortbeschreibungen von der Farbe geben."

Und noch prägnanter (II. S. 226.):

Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äussere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äussert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparats ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äusseren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht giebt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivischen Projektionen im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist."

Dem Sinne nach genau dasselbe, zum Theil sogar mit denselben Ausdrücken, lehrt Spinoza. In unserem Schol. zu Lehrs. 17. II. heisst es:

Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quam mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus:

> Ferner nennen wir, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die fremden Körper als gegenwärtig darstellen, die Bilder, der Dinge, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben; und wenn die Seele auf diese Weise die Körper betrachtet, sagen wir, dass sie dieselben sich bildlich vorstellt".

Also auch Spinoza behauptet, dass die sinnlichen Vorstellungen zwar Bilder, Zeichen der Dinge liefern, aber nicht Abbilder, welche die objektiven Gestalten, das objektive Wesen der Dinge wiedergeben, zwischen welchem und den vorgestellten Gegenständen etwa Gleichheit herrscht. Das tametsi rerum figuras non referunt drückt denselben Gedanken aus, den Helmholtz hier an den Beispielen der Zeichnung und des Gemäldes im einzelnen ausführt. Spinoza befindet sich also, um einen allgemeinen Ausblick zu gewinnen, bei diesen ganzen Untersuchungen der Lehrsätze 16, 17, ff., in der Erörterung des Problems, welchem Helmholtz wiederum treffend den zusammenfassenden Ausdruck verleiht (II. S. 222.): „Was ist Wahrheit in unseren Anschauen und Denken? In welchem Sinne entsprechen unsere Vorstellungen der Wirklichkeit?" Und wir sehen, dass Spinoza diese Fragen in demselben Sinne wie die moderne Naturforschung beantwortet.

Die unzureichende Natur unserer Erkenntniss tritt auch zu Tage bei den auf wiederholten, aber uncontrollirten Erfahrungen beruhenden Urtheilen.

Kehren wir nach dieser weiteren Ausschau wieder zu dem Lehrsatz 17 zurück, welcher uns lehrte, dass der Irrthum in unseren Vorstellungen da beginne, wo wir aus unseren an sich ganz richtigen Sinneswahrnehmungen Schlüsse ziehen auf die wahre Beschaffenheit der Dinge, so finden wir dieselbe Täuschung in unserem Urtheilsvermögen auch bei complicirteren Processen wieder. Alle die Urtheile, denen man im vulgären Leben tagtäglich begegnet, die Spinoza nachher in II. 29. schol. als cognitio ab experientia vaga zusammenfasst, be-

ruhen zuletzt mehr oder minder auf einem falschen Schluss, als ob nämlich von uns erlebte Erfahrungen, die sich öfters wiederholen, über die wahre Beschaffenheit der Dinge und den wahren Causalzusammenhang zwischen ihnen uns Aufschluss zu geben vermöchten. Dies werden am besten wieder einige Beispiele erläutern.

Man hatte öfters in der Empirie wahrgenommen, dass, wenn man ein gewisses Pflaster auf eine Wunde oder auf ein Geschwür legt, diese heilten; daraus schlossen Wurzelweiber, Schäfer, Kurpfuscher und das grosse Publikum ohne Weiteres, dass dies Pflaster auch die Ursache der Heilung sei, zwischen beiden ein nothwendiger Causalzusammenhang bestehen müsse. Sie vergassen zu bedenken, dass die Wunde oft vielleicht nicht durch das Pflaster, sondern trotz desselben heilte, dass sie bei normalem, gutartigem Verlauf innerhalb einer bestimmten Frist auch ohne das Pflaster geheilt wäre. —

Ist aber diese Täuschung eine grobe, die heute wohl nur dem Laien begegnen kann, so können ähnliche, nicht so auf der Hand liegende Trugschlüsse auch den Forscher täuschen. Die Erfahrung lehrte, dass Morphium, als wesentlichster Bestandtheil des Opiums, eine einschläfernde Wirkung ausübe, und man schloss hieraus, anscheinend ganz berechtigt, dass in einem gegebenen Falle das verabreichte Morphium stets die Ursache des Einschlafens sei. Aber dennoch täuschte man sich hierüber häufig. Man gab unter Umständen eine Dosis morphium, die für einen gewissen Patienten zur Einschläferung normaler Weise gar nicht hinreichte, und dennoch schlief er ein, aber nicht durch das Morphium, sondern durch eine ähnliche Suggestion wie bei der Hypnose, weil der Wille des Arztes auf ihn einwirkte. — Oder, nervöse Personen, die leicht bestimmbar sind, schlafen schon ein, weil sie gehört haben, Morphium schläfere ein, so dass sie bei Einnahme des Arzneimittels sich zum Schlafe rüsten und dadurch auch wirklich einschlafen, ohne dass das Morphium es direkt bewirkt hätte. Entsprechende Beobachtungen haben sogar dargethan, dass die Wirkung des Morphiums je nach der Menschenrace

oder dem Standpunkt ihrer geistigen Bildung wesentliche Unterschiede aufweist. Differenzen sind auch vorhanden rücksichtlich des Temperaments; während bei pflegmatischen Menschen der Verlust der Perceptionsfähigkeit für äussere Eindrücke sich allmählich und ruhig einleitet, erfolgt der Eintritt dieses Zustandes bei cholerischen oder sanguinischen Individuen unter Aufregungen, selbst Delirien. — Endlich sind auch Fälle beobachtet worden, in denen die Nebenwirkungen des Morphiums resp. seiner Bestandtheile so gross waren, dass sie die einschläfernde Wirkung auf ein Minimum herabsetzten. Es folgt daraus, dass man, um eine wirklich zureichende Erkenntniss der einschläfernden Wirkung des Morphiums zu erlangen, ebensowohl das Letzere in seine einzelnen Bestandtheilen genau analysiren muss, als man auf der anderen Seite wiederum den Körper, das Temperament u. s. w. des Patienten, auf welchen das Morphium wirken soll, genau kennen müsste, um in einem gegebenen Falle den sicheren Schluss ziehen zu können: diese bestimmte Dosis Morphium muss diesen bestimmten Patienten nothwendig für eine bestimmte Zeit einschläfern. Eine so genaue Controle des Morphiums existirt allerdings in der Wissenschaft bisher noch nicht, wie überhaupt die wissenschaftliche Befestigung der Therapie vorläufig noch zum Theil ein pium desiderium ist, für dessen beginnende Erfüllung der geniale Robert Koch berufen zu sein scheint. — Der Irrthum beruht also, wie Spinoza treffend angiebt, in diesen und ähnlichen Fällen auf Generalisation* eines Ur-

* Ausführlicher wie in der Ethik spricht sich Spinoza hierüber im „Kurzen Traktat“ II. Theil, Cap. 1, Nr. 2 aus: „Ein anderer..... lässt sich nicht so mit Hörensagen zufrieden stellen, sondern er nimmt die Probe vor an einigen besonderen Rechnungen (es handelt sich hier um die Erkenntniss der Proportionalität in dem bekannten Beispiel von der Regel de tri) und wenn er findet, dass diese mit der Regel übereinstimmen, gibt er ihr alsdann Glauben. Alles mit Recht haben wir gesagt, dass auch dieser der Täuschung unterworfen ist; denn wie kann er doch sicher sein, dass die Erfahrung von einigen besonderen Fällen ihm eine Regel für alle sein kann?“

theils, welches sich darauf stützt, dass die Menschen aus ihren einzelnen, an sich ganz richtigen Sinneswahrnehmungen sofort über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, über den Kausalzusammenhang zwischen den Veränderungen der Körperwelt, über die wirkliche Entstehungsursache der Vorgänge urtheilen.

Und auch in dieser Hinsicht finden wir eine Analogie in den Trugschlüssen und Irrthümern, die uns in der geistigen Welt so vielfach begegnen. So war aus der Beobachtung einzelner Fälle, in denen es guten Menschen gut, bösen schlecht im Leben ging, das Vorurtheil entstanden, als ob dieses ein ausnahmsloses Gesetz sei, das in einem verborgenen Zusammenhange der Dinge oder in der Macht eines allgütigen Lenkers der Welt begründet wäre. Bei vorurtheilsloser Prüfung mussten aber ebenso viele Fälle sich aufdrängen, in denen es gerade umgekehrt sich verhält, die Guten alles Glücks und aller äusseren Güter beraubt sind, die Bösen in allem Glanz und Ueberfluss leben. Man hatte also auch hier einen Causalzusammenhang erdichtet, wo in Wahrheit keiner vorhanden war. (siehe eth. I. append.)

Die unzureichende Natur des Gedächtnisses wird ebenfalls dargethan.

Im folgenden Lehrsatze eth. II. prop. 18. nebst schol. geht der Philosoph auf die Association der Vorstellungen und auf das Gedächtniss näher ein und lehrt an diesen Stellen, dass das Gedächtniss, da es nur die durch die Sinneswahrnehmung aufgenommenen Bilder verkettet und reproducirt, ebenfalls eine unzureichende Vorstellung der Dinge uns übermittelt. Ja, der Philosoph zeigt, dass die Verknüpfung der Vorstellungen im Gedächtniss und in der Erinnerung noch mehr auf subjektiver Disposition beruht, als die Aufnahme der ursprünglichen Sinnesempfindungen, und daher noch weniger als diese die zwischen den Dingen bestehende objektive causale Verknüpfung aufdeckt. Denn da das Gedächtniss die Bilder nach der Ordnung der Erregungen des menschlichen Körpers verkettet d. h. nach der Aufeinanderfolge der Bilder, wie sie sich im Gehirn, je nach ihrer Lokalisirung

und Dauer daselbst befestigt haben, so werden diese Bilder je nach der körperlichen oder seelischen Gewöhnung eines Jeden in unendlich verschiedener Weise willkürlich verknüpft, nicht aber nach dem objektiven Zusammenhang zwischen ihnen, der nur einer sein kann.

Im Gegensatz zum vegetativen Leben des Körpers ist das Centralnervensystem allein der Vermittler des menschlichen Bewusstseins.

Zur specielleren Begründung der Lehre von der unzureichenden Erkenntniss übergehend, spricht Spinoza in II. 19. den wichtigen Lehrsatz aus:

> Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.
>
> Unsere Seele erkennt ihren eigenen Körper und sein Dasein (Existenz) nur durch die Vorstellungen der Erregungen, in welche er versetzt wird.

Modern ausgedrückt bedeutet das also nichts anderes, als eine Formulirung jener Wahrheit, welche unsere heutige Naturwissenschaft wiederum als eine ihrer wichtigsten Errungenschaften betont: Wir wissen von unserem Körper nur und erkennen ihn nur, soweit seine Zustände im Centralnervensystem, dem einzigen Erregungsvermittler, zum Ausdruck kommen, während hiervon abgesehen wir allerdings von unserem eigenen Körper nichts wissen würden. Ja, Spinoza zeigt sich entweder durch seine Kenntnisse oder einen glücklichen Instinkt bereits so vortrefflich in den tieferen Grund dieser Wahrheit eingeweiht, dass sich in seiner Beweisführung, die sich bei oberflächlicher Betrachtung etwas wunderlich ausnimmt, nur die Erfahrungen unserer modernen Naturwissenschaft wiedergegeben finden. Er führt den Beweis in der Art, dass er auf den beständigen Stoffwechsel, dem der menschliche Körper unterworfen ist, hinweist. Denn hieraus ergiebt sich ihm, dass zur Kenntniss des ganzen Getriebes des Körpers die Erkenntniss unendlich vieler anderer Körper gehören würde, welche als

Stoffwechselprodukte des menschlichen Körpers mit in Betracht kommen, von denen aber ein Bewusstsein uns nicht inne wohnt, und die wir nur auf wissenschaftlich rationellem Wege erst kennen zu lernen vermögen. Was heisst das aber Anderes, als dass wir von dem vegetativen Leben unseres Körpers, zu welchem Wachsthum, Stoffwechsel, Ernährung u. s. w. gehören, kein unmittelbares Bewusstsein haben, sondern nur das animale Leben desselben direkt in unser Bewusstsein fällt?

Besonders klar ist wiederum in den Schlusssätzen des Beweises der innere Kern dieser Wahrheit ausgesprochen. Während wir vom Stoffwechsel des Körpers, heisst es hier, kein Bewusstsein haben, ist dagegen ein solches in der menschlichen Seele vorhanden, soweit diese Vorstellungen von den Affektionen des menschlichen Körpers bildet; durch sie allein wird die ganze Kenntniss unseres eigenen Körpers vermittelt. Da aber diejenigen Erregungen unseres Körpers, welche sich auf den Stoffwechsel beziehen, schon vorher von diesem Sich Bewusstwerden ausgeschlossen wurden, so können unter den zu unserem Bewusstsein kommenden Erregungen nur diejenigen gemeint sein, die dem Centralnervensystem nach einem modernen Ausdruck „gemeldet" werden, die in Empfindung und Sinneswahrnehmung zum Ausdruck gelangen. Wir erkennen unseren eigenen Körper nur durch Sehen, Hören, Tastgefühl, durch Lust- und Schmerzgefühle u. a. m. und sonst durch nichts.

Im Gegensatz zum Centralnervensystem als Vermittler des menschlichen Bewusstseins giebt es auch ein Selbstbewusstsein, welches nur in der Seele besteht und in der idea ideae zum Ausdruck kommt.

Eine neue Gedankenreihe führt der Philosoph mit dem Lehrsatz 20 ein, die sich in den folgenden 3 Lehrsätzen 21—22 weiter fortsetzt. Spinoza kommt hier auf seine bekannte Jdee der Jdee zu sprechen, die sich in der Seele ebenfalls befindet und mit zu ihrem Wesen gehört. Die Seele hat einerseits die Vorstellung aller der Erregungen, welche den Körper von aussen treffen oder sich in seinem Innern abspielen. Von die-

sen ursprünglichen Vorstellungen, die sich dann weiter zu Empfindungen steigern können, hat unsere Seele wiederum ein zusammenfassendes Bewusstsein, welches schliesslich zum Bewusstsein des Ich führt, zu dem Bewusstsein, dass ein Ich als Träger aller Vorstellungen und Empfindungen in uns besteht. Es ist auch im Allgemeinen bereits richtig erkannt worden, dass diese Jdee der Jdee bei Spinoza das Selbstbewusstsein des Menschen bedeutet; aber dieses Verständniss der Lehre von der idea ideae Spinozas war dennoch bisher meist ein ebenso unvollkommenes und abstraktes, als das vieler anderer Lehren des Philosophen. Nicht das Selbstbewusstsein als das abstrakte, inhaltslose Bewusstsein des Ich meint hier Spinoza, sondern das Selbstbewusstsein mit seinem ganzen reichen Inhalt bewusster Vorstellungen und Empfindungen. Was der Philosoph in Wahrheit unter der idea ideae versteht, macht er alsbald klarer in eth. II. 21. schol., wo er sagt:

> idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur. Die Vorstellung der Seele, d. h. die Jdee der Jdee ist nichts Anderes als die reine Form der Jdee, insofern diese als Modus des Denkens ohne Beziehung auf ihr Objekt betrachtet wird.

Dies führt uns auf die richtige Spur: die ursprüngliche Vorstellung und Empfindung, die wir von unseren körperlichen Zuständen haben, ist streng an ihr Objekt, den Körper, und an jeden einzelnen Zustand desselben, dessen sie sich zur Zeit bewusst wird, gebunden. Die Vorstellung dieser ursprünglichen Vorstellungen und Empfindungen ist dagegen von der unmittelbaren Beziehung zu den körperlichen Vorgängen losgelöst. Sie ist das reflexive Bewusstsein (Locke's Reflexion), die weitere freiere, geistige Verarbeitung der ursprünglichen Vorstellungen und Empfindungen und dies bestätigt die Erfahrung durchaus. Unsere ursprünglichen einfachen Vorstellungen und Empfindungen, die wir von den Erregungen unseres Körpers und durch sie von der Aussenwelt haben,

sind in unbegrenzter Weise Gegenstand eines Sichbewusstwerdens, der Vergleichung, Gegenüberstellung, kurz, der geistigen Durch- und Verarbeitung in der Seele. Wir fühlen z. B. zunächst unmittelbar mittelst des Muskelsinnes die Muskelkraft unsres Körpers; alsbald wird dieses Gefühl der Stärke unseres Körpers Gegenstand des Sichtbewusstwerdens, eines Sichvergleichens mit Anderen in Bezug auf diese Eigenschaft. Durch das Innewerden dessen, dass Andere diese Kraft nicht in demselben Grade besitzen, gelangen wir zu dem Bewusstsein, es werde uns gelingen, Vieles durch unsre Muskelkraft zu bewältigen, woran Andere von schwächerer Constitution sich nicht heranwagen werden und durch dieses Bewusstsein fühlen wir uns gehoben und betrachten uns selbst mit Stolz und Freude. Kurz, wir spiegeln diese ursprüngliche Empfindung in den mannigfachsten Bewusstseinsvariationen, in den mannigfachsten Affekten wieder. Die ganzen Affekte, bei denen unser Selbstbewusstsein uns als Quelle derselben vorschwebt, wie sie von Spinoza später im 3ten Theil der Ethik 30, schol. so meisterhaft analysirt werden: Scham, Reue, Selbstzufriedenheit, Stolz und so weiter, beruhen zuletzt auf dieser idea ideae; der Reichthum unseres seelischen Lebens beruht zum grossen Theile auf ihr.

Auch das Selbstbewusstsein, soweit es unzureichende Vorstellungen und Empfindungen reflektirt, ist selbst unzureichend.

Nur ist hier gleich darauf hinzuweisen, was nachher im Lehrs. 29. vom Philosophen noch ausdrücklich ausgesprochen und begründet wird, dass diese Jdee der Jdee an sich ebenso wenig eine zureichende Erkenntniss der Zustände und Beschaffenheit des Körpers als der Seele selbst darstellt. Diese ganze weitere geistige Verarbeitung nämlich baut sich doch nur auf unseren subjektiven Vorstellungen und Empfindungen, auf jenen Vorstellungen und Empfindungen, die, wie wir bereits gezeigt haben, mehr durch unsere körperliche und geistige Organisation als durch die wahre Beschaffenheit der Dinge

ausser uns bedingt sind, als auf ihrem Fundament auf. Die Freude und die Befriedigung, die man, um auf das frühere Beispiel zurükzukommen, in Folge seiner Stärke empfindet, können ebenso gut nur eingebildet wie wahr sein.*) Dieses Gefühl der Stärke haben wir bei unseren Affekten nicht zum Gegenstand der Erforschung und Erkenntniss gemacht, sondern alsbald ununtersucht als Unterlage einer weiteren Empfindungswelt verwerthet. Jn allen diesen Fällen haben wir, mit einem Wort, wohl eine Kenntniss von unseren ursprünglichen Vorstellungen und Empfindungen, aber keine Erkenntniss von ihnen gewonnen.

Wir ersehen aus diesen Ausführungen nun auch den Zusammenhang dieser Lehre von der idea ideae mit derjenigen von der unzureichenden Erkenntniss, in deren Auseinandersetzung der Philosoph sich befindet. Spinoza schiebt diese Sätze von der Jdee der Jdee desshalb hier ein, weil er nachweisen will, dass unser gesammtes Seelenleben, — wie weithin wir es auch verfolgen, soweit es sich im unwillkürlichen Leben äussert, d. h. soweit es sich aufbaut auf Grund derjenigen Vorstellungen und Empfindungen, die wir in unkontrollirter Weise durch unsere Sinneswahrnehmungen und Empfindungen ursprünglich gehabt haben, — eine zureichende Erkenntniss weder von unserem Körper noch von unserer Seele, noch von der Aussenwelt in sich schliesst. Das schol. zu Lehrs. 28. und der Lehrsatz 29. geben die Aufklärung darüber, wesshalb die Lehre von der idea ideae hier bei der Lehre von der unzureichenden Erkenntniss ihren Platz gefunden hat.**)

* Vergl. hiermit Eth. III 51 schol: Bei dieser Natur der Menschen und der Unbeständigkeit ihres Urtheils, und da die Menschen oft nach ihrem blossen Affekte über die Dinge urtheilen, und da ferner die Gegenstände, von welchen sie glauben, dass sie zur Fröhlichkeit oder Trauer hinführen oft nur eingebildet sind, so kann man leicht begreifen, dass die Menschen oft in die Lage kommen können, sich zu betrüben oder sich zu freuen indem sie sich selbst als Ursache dieser ihrer Affekte betrachten.

** Hierzu siehe Note III.

Die unzureichende Erkenntniss, welche wir von unserem eigenen Körper haben, wird genauer begründet.

Wieder zu dem eigentlichen Thema zurückkehrend, führt der Philosoph in einigen Lehrsätzen noch genauer durch, wesshalb wir weder von unserem Körper noch von den fremden Körpern eine zureichende Erkenntniss haben. Er giebt hier eine Vervollständigung der Gründe, die er bereits in den Lehrsätzen 16—18 II. entwickelt hat, indem er jetzt noch specieller behufs Aufdeckung ihrer unzureichenden Natur, die Erkenntniss unseres eigenen und fremder Körper analysirt.

Zunächst setzt er in Lehrs. 24 specieller auseinander, wesshalb wir von unserem eigenen Körper nur eine unzureichende Erkenntniss haben:

> Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit.
>
> Der menschliche Geist schliesst eine zureichende Erkenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper zusammensetzen, nicht ein.

Es hat hiermit folgende Bewandtniss: Wir haben bereits in der Schrift „Die rationelle Erkenntniss Spinozas" Seite 17 u. 20 ausgeführt, dass Spinoza mit der modernen Naturwissenschaft darin vollständig übereinstimmt, dass er sich den Körper zusammengesetzt denkt aus lauter kleinsten Theilen, Molekülen, welche durch ihre mannigfache Lagerung und gegenseitige Mittheilung ihrer Bewegung das Getriebe des Körpers unterhalten. Daraus folgt aber, dass alle diese einzelnen Theile des Körpers ihre eigene Natur für sich haben; dass sie zu dem menschlichen Körper nur in soweit in Beziehung stehen, als sie eben durch ihre Lagerung und gegenseitige Uebertragung ihrer Bewegungen u. s. w. den Bau und die Verrichtungen desselben bedingen, — dass sie aber abgesehen hiervon ihre eigenen Eigenschaften haben, ihren eigenen Gesetzen folgen.*) Um also die einzelnen, den Körper zusammen-

* Von dem Trieb dieser einzelnen Moleküle an anderer Stelle. Siehe S. u.

setzenden Theile zureichend kennen zu lernen, dazu gehört, wie Spinoza im Beweise des Lehrs. 24 auseinandersetzt, die Kenntniss unendlich vieler anderer einzelner Dinge, die alle auf diese Theile des Körpers ebenso einwirken, als sie von ihnen wiederum beeinflusst werden. Modern ausgedrückt heisst das also: Zur zureichenden Erkenntniss der einzelnen, den menschlichen Körper zusammensetzenden Theile und damit des ganzen Körpers genügt keineswegs die unmittelbare Wahrnehmung und Empfindung von ihnen, denn diese Theile stehen unabhängig von unserer unmittelbaren Wahrnehmung mit der ganzen Natur beständig in ununterbrochenem Zusammenhange, unterliegen ungemein complicirten physikalischen und chemischen Processen, die in ihnen thätig sind. Um also eine zureichende Erkenntniss dieser Theile zu erlangen, wäre eine von unserer subjektiven Wahrnehmung oder Empfindung gänzlich unabhängige Erforschung der Natur jedes einzelnen dieser Körper und ihrer Verrichtung erforderlich d. h. also kurz: eine Erforschung des anatomischen Baues des menschlichen Körpers, seiner physiologischen Verrichtungen, der physikalischen und chemischen Processe, die dabei mitspielen, u. s. w.

Das Bewusstsein von der Aussenwelt wird uns nur durch die Erregungen unseres eigenen Körpers übermittelt.

In den folgenden Lehrsätzen 25 und 26 legt Spinoza ausser dem vorerwähnten Grunde, den er im Allgemeinen für die unzureichende Erkenntniss der Dinge angegeben hatte, noch einen weiteren Grund dar, aus welchem er folgert, dass die Vorstellung, welche wir von fremden Körpern bilden, die Beschaffenheit derselben gar nicht zureichend erschliessen kann. Zur besseren Verdeutlichung dieser Deduktion wollen wir diese Lehrsätze in der umgekehrten Reihenfolge betrachten und zuerst propos. 26 erläutern:

> Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

> Der menschliche Geist nimmt einen fremden Körper nur durch die Vorstellungen von den Affektionen des eigenen Körpers als wirklich existirend wahr.

Wir haben hier den Parallelsatz zu propos: 19 vor uns, in welcher wir erfuhren, dass der Geist seinen eigenen Körper nur durch die Vorstellungen von den Affektionen desselben als wirklich existirend wahrnimmt. In dieser Prop. 26 werden wir darüber belehrt, dass wir auch von fremden Körpern, mithin von der ganzen Aussenwelt nichts wissen, noch überhaupt Kunde von ihr haben würden, wenn sie nicht ebenfalls unsern Körper afficirte.

Unwillkürlich drängt sich uns bei der scharfen Zuspitzung, die Spinoza diesem Problem von der Erkenntniss der Aussenwelt giebt, die Parallele zwischen seinen und den entsprechenden Ausführungen Schopenhauers über diesen Punkt auf. Die merkwürdige Uebereinstimmung beider Denker in der klaren und deutlichen Formulirung dieser Wahrheit, die fast identische Ausdrucksweise beider ist um so frappanter, als auf der anderen Seite die Verschiedenheit ihrer philosophischen Anschauung in dieser Frage nicht minder deutlich zu Tage tritt. Auch Schopenhauer sagt, fast mit denselben Worten wie Spinoza, in W. a. W. u. V. S. 118: „Der Forscher wurzelt selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind.“ Also auch Schopenhauer behauptet, dass die Affektionen des Körpers dem Verstande, der Seele zum Ausgangspunkt der ganzen Anschauung der äusseren Welt werden. — Nur nimmt Schopenhauer seinem idealistischen Standpunkte gemäss an, dass die Welt als Vorstellung, also die Aussenwelt, ausserhalb unseres Verstandes überhaupt nicht existirt, unser Verstand der Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, die Welt als reine Vorstellung

betrachtet mithin nur ein Produkt unseres Gehirns ist; ja, folgerichtiger Weise ist ihm selbst unser eigener Leib, abgesehen davon, dass er seinem Wesen nach Wille ist, als Vorstellung betrachtet, auch nur ein Produkt unseres Gehirns. Spinoza dagegen gesteht sowohl unserem eigenen Körper, nach eth. II. 13 coroll., als auch der Aussenwelt, als ausgedehntem Wesen, d. h. den Zuständen der Materie Realität zu, bleibt also innerhalb einer gesunden realistischen Weltanschauung stehen. Wir ersehen aber dennoch aus den Sätzen, in deren Erläuterung wir uns befinden, wie weit die Anschauung Spinozas derjenigen Schopenhauers sich nähert. Auch der erstere lehrt hier, dass so, wie wir sowohl die Aussenwelt als auch unseren eigenen Körper erkennen, vermittelt durch die Affektionen unseres Körpers, weder die Aussenwelt noch unser Körper in Wahrheit beschaffen sind; dass die Vorstellung der Aussenwelt und unseres eigenen Körpers, sowie sie sich uns in unseren Sinnesempfindungen, im Sehen, Hören, Tasten u. s. w. darstellen, mit dem wahren Wesen derselben nicht übereinstimmt.

Aussenwelt und eigener Körper fallen stets in die unzureichende Erkenntniss, weil sie uns in den Sinnesempfindungen nur eine Seite zukehren.

Dies zeigt Spinoza noch genauer in den Lehrsätzen 25, 27.

Lehrs. 25: Idea cujuscumque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

26. Idea cujuscumque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

Die Vorstellung einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schliesst die zureichende Erkenntniss des fremden Körpers und die unseres eigenen Körpers nicht ein.

Denn diese Vorstellung fasst, wie der Philosoph in den Beweisen ausführt, die fremden Körper und ebenso den eigenen immer nur von der einen beschränkten Seite auf, mit der sie uns gerade bei einer Sinneswahrnehmung und Empfindung zu-

gekehrt sind, während die sonstigen Eigenschaften ihres Wesens, ihre anderen Beziehungen, uns verborgen bleiben. Um auch diese zu erkennen, wäre die Kenntniss dieses fremden Körpers seiner eigenen Natur nach oder die Kenntniss unseres eigenen Körpers, soweit er noch auf viele andere Arten erregt werden kann, erforderlich. Das heisst wiederum, analog den Ausführungen des Lehrs. 24.: Um die fremden und unseren eigenen Körper zureichend zu erkennen, wäre eine höchst vielseitige, eine von dieser einen Affektion unabhängige Erkenntniss derselben nothwendig, welche sie nach allen ihren Beziehungen zu erforschen und zu verstehen sucht.

Schlussbetrachtung

Indem der Philosoph dann noch in Lehrs. 28 schol. u. Lehrs. 29. nachweist, dass auch die Jdee der Jdee, die wir auf Grund unserer ursprünglichen Sinneswahrnehmungen und Empfindungen bilden, unzureichend ist (wie wir bereits vorhin des Weiteren dargelegt haben), so ergiebt sich aus dieser ganzen Zerlegung unseres Erkenntnissvermögens, in der wir dem Philosophen durch den grössten Theil seines zweiten Buches der Ethik und dessen tief eingreifende Untersuchungen gefolgt sind,

1. dass der gesammten Apparat unserer sinnlichen Wahrnehmung im unwillkürlichen Leben,
2. der aus ihnen abgeleiteten Urtheile, in denen wir aus diesen Wahrnehmungen Schlüsse auf die Beschaffenheit der Dinge ziehen,
3. der Empfindungen, die sich auf diesen Wahrnehmungen aufbauen,
4. unseres Selbstbewustseins, in dem wir diese Wahrnehmungen und Empfindungen wiederum reflektiren und weiter zu Affekten verarbeiten,*) —

alles dies insgesammt nur eine unzureichende Erkenntniss der Beschaffenheit der Dinge darstellt und das wahre Wesen derselben nicht erschliesst.

* Ueber die unzureichende Erkenntniss der transcendentalen und universellen Begriffe siehe S. 44. ff.

Zweites Kapitel.

Die rationelle Erkenntniss.

Uebergang zur zureichenden Erkenntniss.

Wie ist nun aus dieser ganzen Welt unzureichender Vorstellungen herauszukommen? Wie gelangen wir zu einer zureichenden Erkenntniss der wahren Beschaffenheit der Dinge? Darauf haben wir bereits in der Schrift „die rationelle Erkenntniss Spinoza" im Allgemeinen geantwortet und wir wollen jetzt, um den Zusammenhang der in diesem Werke zu erörternden Gedanken nicht zu unterbrechen, den Inhalt jener Schrift recapituliren und zugleich durch einige Zusätze in ein noch helleres Licht zu setzen suchen.

Fassen wir den Sinn der im vorigen Kapitel erörterten Sätze noch einmal in aller Kürze zusammen, so ist er dahin zu formuliren:

> Die unzureichende Natur unserer vulgären Erkenntniss beruht in der Hauptsache darauf, dass sie alle Gegenstände, sowohl die fremden Körper als auch unseren eigenen nur insoweit wiedergiebt, als diese in unserem Gehirn sich abspiegeln, es erregen, aber nicht, wie sie ihrer eigenen Natur nach sind.

Sie beruht also zuletzt darauf, dass ein Unterschied besteht zwischen dem, wie die Gegenstände auf unsere Sinne wirken, wie sie uns *erscheinen*, und dem, wie sie *an sich sind*.

Im Gemeinsamen zwischen unserem Körper und der Aussenwelt sieht Spinoza die Basis der zureichenden Erkenntniss.

Würde es nun Etwas geben, das uns, als afficirten, etwa Töne vernehmenden, Farben erblickenden Körper und dem afficirenden, dem Aetherschwingungen, Luftwellen aussendenden Körper gemeinsam ist, so wird dieses offenbar nur zureichend von uns erfasst werden können. Denn hier, bei diesem gemeinsamen Etwas verschwindet die Möglichkeit einer unterschiedenen Auffassung, ob wir es aus unseren Sinnen heraus oder in der Anssenwelt betrachten, es wird in beiden Fällen nur seiner objektiven Beschaffenheit nach erfasst werden.

Das ist der Gedanke, dem Spinoza in den beiden Lehrsätzen 38 und 39. eth. II. Ausdruck giebt.

> Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequatae.
>
> Id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, ejus etiam idea erit in mente adaequata.
>
> Das, was allen Dingen gemeinsam ist und was ebenso im Theile wie im Ganzen ist, kann nur zureichend erfasst werden. Dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern, von denen der menschliche Körper erregt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden dieser ebenso wie dem Ganzen gemeinsam und eigenthümlich ist, davon wird die Vorstellung im Geiste ebenfalls eine zureichende sein.

Der Beweis des ersten Lehrsatzes 38, den wir hier des vollen Verständnisses halber ganz anführen müssen, lautet folgendermassen:

> A sei etwas, was allen Körpern gemeinsam und ebenso in dem Theile jedes Körpers wie in dem

ganzen ist. Ich behaupte nun, dass A nur zureichend erfasst werden kann; denn dessen Vorstellung wird in Gott nothwendig eine zureichende sein, sowohl insofern Gott die Vorstellung des menschlichen Körpers als er die Vorstellungen von dessen Erregungen hat, welche Erregungen sowohl die Natur des menschlichen Körpers als die der fremden Körper zum Theil einschliessen, d. h., diese Vorstellung wird nothwendig in Gott eine zureichende sein, soweit er die menschliche Seele ausmacht oder soweit er Vorstellungen hat, welche in der menschlichen Seele sind. Folglich erfasst die Seele A nothwendig zureichend, und zwar sowohl insofern sie sich selbst als insofern sie ihren Körper oder irgend einen fremden Körper vorstellt; und A kann auf andere Weise nicht erfasst werden.

Es wird hier also vom Philosophen folgender Gedanke ausgeführt: das Unzureichende unserer sinnlichen Wahrnehmung, der Erkenntniss der Dinge vermittelst unserer Sinnesempfindung, beruht darauf, dass unsere Körperaffektionen zum Theil die Natur unseres Körpers, zum Theil die der Aussenwelt einschliessen, mithin die Beschaffenheit der äusseren Objekte nicht rein wiedergeben, sondern mit einem subjektiven Zusatz, der von der Natur unseres Bewusstseins herrührt. In Folge dessen, um hier auf die strenge Beweisführung Spinozas einzugehen, fällt die Erkenntniss der Aussenwelt nicht in Gott, soweit er nur unsere menschliche Seele bildet, sondern soweit er die Erkenntniss der äusseren Objekte zugleich hat, d. h. sie fällt nicht ausschliesslich in unseren Geist, sie ist in ihm nicht zureichend. — Wenn aber Etwas existirt, welches fremden Körpern und unserem eigenen gemeinsam ist, so fällt dieser Grund für die unzureichende Erkenntniss fort. Ob wir dieses gemeinsame Etwas in dem fremden, uns afficirenden oder unserem eigenen, dem afficirten Körper betrachten — in jedem Falle wird es sich gleich bleiben. Die Erkenntniss dieses Gemeinsamen fällt mithin in Gott, soweit er das

Wesen der menschlichen Seele ausschliesslich bildet, d. h. diese Erkenntniss wird im menschlichen Geiste nicht nur theilweise, sondern ganz vorhanden sein, mithin zureichend erfasst werden.

Der Philosoph vertieft diesen Begriff des Gemeinsamen dahin, dass er ihn auch auf die Theile unseres und der äusseren Körper erstreckt.

Spinoza fügt nun aber noch hinzu: „Dasjenige, was allen Körpern gemeinsam ist und was ebenso dem Theile eines jeden von ihnen wie dem Ganzen gemeinsam ist;" auch dies ist uns aus den Untersuchungen des ersten Kapitels verständlich: zur zureichenden Erkenntniss unseres Körpers war erforderlich, dass wir ihn nicht nur als Ganzes, sondern auch in allen seinen Theilen erkannten, von denen eine unmittelbare Erkenntniss uns aber nicht inne wohnt (Seite 23). Ist nun aber Etwas unserem Körper nnd allen seinen Theilen sowie den Theilen der fremden Körper gemeinsam, so wird es sich wiederum gleich bleiben, ob wir dasselbe im Körper als Ganzem oder in seinen Theilen betrachtet, erfassen; es wird in beiden Fällen nur zureichend erkannt. — Um diesen scheinbar so abstrakten Gedankengang in seiner mit der Wirklichkeit sich deckenden Wahrheit sinnlich zu erfassen, mag hier ein Beispiel aus einem Gebiet, welches in der Gegenwart die Gemüther der Aerzte und Laien auf's Lebhafteste bewegt, herangezogen werden: Nehmen wir an, es gäbe einen Krankheitszustand in einem bestimmten Organ des menschlichen Körpers, z. B. in der Lunge, welcher von einem fremden,in die Lunge eingedrungenen Körper (Bacillus) herbeigeführt wäre, dessen Eigenschaften sich in dem betreffenden Organ entfalten und dadurch allein den Krankheitszustand desselben hervorrufen. Gesetzt nun, dieser fremde Körper könnte in seinen Eigenschaften so genau erkannt werden dass man im Stande wäre, ihn nicht nur ausserhalb des Körpers in seinen Eigenschaften kennen zu lernen, sondern in der Lunge in seinen (hier zerstörenden) Eigenschaften ganz in derselben Weise zu durchschauen, so dass man an ihm ausserhalb

des Körpers dieselben Eigenschaften kennen lernt, wie diejenigen sind, welche er zur Zerstörung dieses Organs im Körper entfaltet, — so würde man ein klares Bild, also eine zureichende Erkenntniss erlangt haben 1) vom Wesen des Pilzes ausserhalb des Körpers, 2) vom Wesen des Pilzes innerhalb des Körpers, 3) von der durch ihn herbeigeführten, entsprechenden Zerstörung in den kleinsten Strukturelementen des Lungengewebes, d. h. eines Theiles des erkrankten Organismus, und 4) von der Beschaffenheit des durch den Krankheitsheerd als Folgezustand beeinflussten ganzen übrigen Organismus. So würden wir diesen Bacillus sowohl in der Aussenwelt wie in unserem eigenen Körper zureichend erkennen und zugleich unseren Körper sowohl in seinem ganzen Zustand wie in seinen Theilen zureichend erfassen.

Dieses Gemeinsame wird vom Philosphen angesprochen als Ausdehnung, Bewegung und Ruhe der Körper.

Es fragt sich jetzt nur, ob es ein solches Gemeinsames zwischen unserem Körper und der Aussenwelt giebt? Was stellt der Philosoph als ein solches Gemeinsame hin? Er verweist hierfür in II. Lehrs. 37, 38 nebst Corollar und 39 auf lemma II. hinter II. 13:

> Omnia corpora in quibusdam conveniunt. demonstrat: in his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attibuti conceptum involvunt, deinde quod jam tardius, jam celerius et absolute jam moveri, jam quiescere possunt.
>
> Alle Körper stimmen in Einigem überein; darin nämlich stimmen sie alle überein, dass sie die Auffassung eines und desselben Attributes, nämlich der Ausdehnung, der Materie einschliessen, und sodann, dass sie bald langsamer, bald schneller und überhaupt sich bald bewegen, bald ruhen können.

Die Einwirkungen der Aussenwelt und die dadurch bedingten Affektionen unseres Körpers, beides sind Zustände der Materie.

Alle Körper haben also darnach I.) gemeinsam, dass sie sämtlich Zustände der Materie sind. „Die Materie,“ sagt Spinoza in I. 15 schol. am Schluss, „ist überall dieselbe, und Theile werden in ihr nur unterschieden, insofern wir die Materie als auf verschiedene Weise afficirt auffassen. Daher lassen sich Theile in ihr nur zuständlich (modaliter), nicht wesenhaft (realiter) unterscheiden.“ Folglich werden auch alle Einwirkungen, die ein Körper auf den anderen ausübt, alle Affektionen, die ein Körper von einem anderen erfährt, jedenfalls das gemein haben, dass beide, sowohl die Einwirkungen als die erlittenen Affektionen Wirkungen, Zustände der Materie sind. Um also auf die Sinnesempfindungen zurückzukommen, so werden die von der Sonne ausgehenden Aetherschwingungen, die, unseren nervus opticus treffend, Lichtempfindung in uns erzeugen, oder die von einem tönenden Körper ausgehenden Luftschwingungen, die, zu unserem nervus acusticus gelangend, Tonempfindungen in uns hervorrufen, mit diesen Licht resp. Tonempfindungen unseres Körpers das gemein haben, dass Beide — sowohl die Äusserungen der afficirenden Körper als auch die Affektionen unseres eigenen Körpers — reine Wirkungen der Materie sind.*) Fassen wir also beide allgemeinhin als Wirkungen der Materie auf, so werden wir sie insoweit zureichend erkennen.

Beide sind auf Bewegungszustände der Materie zurückzuführen.

II.) haben nach dem vorerwähnten lemma alle Körper Ruhe und Bewegung gemein. Alle Erscheinungen der Materie, welche es auch seien mögen, haben also ferner gemein, dass sie Bewegungszustände derselben sind. Dieses lemma be-

*) Dass die Empfindungen nicht ausschliesslich Wirkungen der Materie sind, in ihnen vielmehr ein Element des Bewusstseins, unter Umständen sogar ein Element des Willens liegt, kann hier, als in einen ganz anderen Zusammenhang hineingehörig, ausser Acht gelassen werden. Das Nähere hierüber s. im folg. Kap. S.

ruht auch nicht etwa auf einem vereinzelten, gelegentlichen Gedanken Spinozas, sondern es entspricht den metaphysischen Grundvoraussetzungen des Systems: Ruhe und Bewegung sind nach ihm eine ewige, dem Attribut der Ausdehnung innewohnende Modifikation, und alle Erscheinungen und Vorgänge der Materie sind ihm folgerichtig nur Modifikationen von Bewegungszuständen derselben. Dies geht deutlich hervor aus lemma I. hinter propos. II. 13:

> corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguunter.
>
> Die Körper unterscheiden sich nur in Hinsicht auf Ruhe und Bewegung, Schnelligkeit und Langsamkeit, und nicht in Hinsicht auf die Substanz.

Wir verweisen auch auf die treffende Bemerkung von Loewenhardt*): Durch das hervorstechende Gewicht, welches Spinoza auf die Bewegung und deren schnellere oder langsamere Geschwindigkeit legte, präoccupirte er schon damals die hohe Bedeutung der Bewegung und deren Manifestationen für die ganze Natur in allen ihren Erscheinungen und wies auf die Jdentität des sie beherrschenden Urprincips hin.“ — Auch hier war Spinoza übrigens von Cartesius inspirirt, hat aber alsbald den von diesem übernommenen Gedanken mit dem grossartigen philosophischen Weitblick und der unbeugsamen Consequenz des Denkens, die ihm eigen war, zu einem solchen Fundamentalsatz gemacht, dass er sich darin nicht nur mit der heutigen Wissenschaft berührt, sondern diese es als Bedürfniss empfindet, in die von ihm zum Voraus gezogenen Bahnen thatsächlich einzulenken. Um nun die Anwendung dieser Betrachtung auf die Sätze 38 und 39 zu machen, so haben also ferner die Einwirkung, welche ein fremder Körper auf uns ausübt, und die Affektion, welche unser Körper von einem fremden erfährt, jedenfalls das gemeinsam, dass sie bestimmte

* S. E. Loewenhardt. B. v. Spinoza in seinem Verhältniss] zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit. Berlin 1872.

Bewegungszustände der Materie sein müssen. Die Äetherbewegung von 458 Bill. Schwingungen in der Sekunde und unsere Empfindung roth, die Luftschwingung von 2640 Schwingungen in der Sekunde der tönenden Violinseite und die Tonempfindung des entsprechenden hohen e z. B. haben nach diesen Sätzen von Spinoza das gemein, dass sie beide auf bestimmten Bewegungszuständen der Materie beruhen, und wenn wir daher beide, Einwirkung und Affektion, als solche Bewegungszustände erfassen, so werden wir sie zureichend erkennen.

Die Sinnesempfindungen werden demnach zureichend erkannt als Resultanten von Bewegungszuständen der Materie.

Dass diese Einsetzung eines bestimmten Bewegungszustandes der Materie für das „Gemeinsame“ den Sinn Spinozas trifft, ergiebt die Analyse des Beweises vom Lehrs. 39. In diesem wird der Fall erörtert, dass der menschliche Körper von einem fremden Körper in dem erregt wird, was er mit ihm gemein hat, etwa in der Eigenschaft A. Die Vorstellung dieser Erregung, heisst es dann, wird die Eigenthümlichkeit A enthalten, und zwar sowohl insoweit wir den fremden als unsern eigenen Körper betrachten, und folglich wird A nur zureichend erfasst werden können, nach demselben Gang wie im Beweise des Lehrs. 38. — Setzen wir nun für A einen bestimmten Bewegungsvorgang der Materie ein, etwa eine bestimmte Schwingungszahl der Luft, so wird diese gemeinsam sein dem fremden, Luftschwingungen aussendenden Körper und unserem Körper, genauer unserem Gehörapparat (mit grösster Wahrscheinlichkeit den cortischen Bögen desselben in der Schneckenscheidewand, auf welche die Luftschwingungen sich fortpflanzen und dadurch die Empfindung bestimmter Töne in uns hervorrufen). Als bestimmten Bewegungszustand der Materie werden wir also diese Affektion zureichend erkennen, oder ganz allgemein ausgedrückt: Alle Sinnesempfindungen erkennen wir dann zureichend, wenn wir sie erfassen als aus bestimmten Bewegungszuständen der Materie resultirend, wenn wir sie auf solche Be-

wegungszustände zurückführen können, d. h. wieder mit anderen Worten, wenn wir die physische und dieser entsprechende physiologische Entstehungsursache dieser Empfindungen erkennen — und das ist die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge. —

Unser eigener und fremde Körper werden zureichend erkannt, wenn wir die kleinsten Formelemente, auf welchen sie sich aufbauen, zureichend erkennen.

Dass die zureichende Erkenntniss sich ferner stets auf etwas bezieht, was dem menschlichen und dem fremden Körper sowohl in ihren Theilen als im Ganzen gemeinsam und eigenthümlich ist, verstehen wir jetzt auch noch schärfer, denn es heisst offenbar nichts Anderes, als dass wir alle Vorgänge der Körperwelt nur dann zureichend erfassen, wenn wir sie zurückführen auf Bewegungserscheinungen in den kleinsten Formelementen der Körperwelt, auf welchen sich alle verwickelten Processe unseres eigenen Körpers und aller seiner von der Aussenwelt bedingten Affektionen aufbauen. So entwickelte Spinoza in diesen Sätzen in grossartiger Genialität, welche allerdings in den naturwissenschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit und den Vorarbeiten des scharfsinnigen Cartesius wurzelte, seine mechanische Weltanschauung, die jedoch, wie wir uns später überzeugen werden, nur die eine Seite seiner Philosophie ausmacht, und nahm die ganzen Grundzüge unserer heutigen mechanischen Erklärung der Naturerscheinungen voraus.

Die Mathematik als Grundtypus der rationellen Erkenntniss.

Auf eben dieses Resultat der wahren Bedeutung der Ratio werden wir aber auch noch von zwei anderen Seiten her geführt. Vergegenwärtigen wir uns nämlich schol. 2 zu prop. 40. II. eth., so werden uns hier vom Philosophen zwei Elemente der ratio entgegengebracht. Um diese beiden Seiten der ratio jedoch deutlich verständlich zu machen, wollen wir erst das Beispiel für die rationelle Erkenntniss,

welches Spinoza an eben der Stelle anführt, kurz beleuchten. Der Philosoph stellt hier als eine Art der rationellen Erkenntniss die zureichende Auffassung einer arithmetischen Proportion auf Grund der gemeinsamen Eigenschaften der Proportionalzahlen hin. Wir werden also nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, dass Spinoza die mathematischen Wahrheiten als eine Art, ja sogar als den Grundtypus der rationellen Erkenntniss ansieht. Hierfür sprechen, abgesehen von dieser einen Stelle, noch mehrere andere in der Ethik, so namentlich die bekannte schöne Stelle im Anhang zu Theil I., wonach die Mathematik, weil sie es nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Eigenschaften von geometrischen Figuren zu thun habe, zuerst die Menschheit eine von der imaginativen, subjektiven Auffassungsweise der Dinge abweichende, zureichende Betrachtung der Dinge gelehrt habe. Ja, die hohe Bedeutung, welche Spinoza der mathematischen Methode und Beweisart in seiner Ethik als dem einzigen Mittel, zureichende Erkenntnisse systematisch darzustellen, beilegt, weist ebenfalls darauf hin.

Auf diesem Grundtypus der Mathematik baut sich die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge als die umfassendste Verkörperung der rationellen Erkenntniss Spinozas auf.

Auf die mathematischen Wahrheiten insgesamt treffen nun auch die beiden Eigenschaften zu, eine negative und eine positive, welche der Philosoph der rationellen Erkenntniss zuertheilt. — Negativ sagt er von ihr aus, dass sie das Wesen der Dinge nicht erschliesse, denn in II. Lehrs. 37 lehrt er:

> id quod omnibus commune (de his vide supra lemma II.) quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.
>
> Das allen Gemeinsame, welches ebenso im Theile wie im Ganzen ist, macht nicht das Wesen eines einzelnen Dinges aus.

Es wird also auch die Erkenntniss, welche sich auf das Gemeinsame stützt, die Ratio, das Wesen der einzelnen Dinge nicht erschliessen können. Diese Eigenschaft der Ratio ist

aber in der That auf die ganze naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge anwendbar, bei der Mathematik aber am deutlichsten einzusehen. Die verschiedenen mathematischen Definitionen, Axiome, Lehrsätze lehren wohl die gemeinsamen Eigenschaften aller Figuren im Raum, aller Zahlen in der Zeit, beziehen sich aber nicht auf die besondere sinnliche Gestaltung einer einzelnen Figur. Ob ein Dreieck, Kreis u. s. w. gross oder klein, hier oder dort sich befindet, jetzt oder vor tausend Jahren existirte, ist für die Erkenntniss der Natur und des Wesens dieser Figuren gleichgiltig. Es zeigt sich also beim Festhalten der Mathematik als Prototyp der rationellen Erkenntniss, dass in der Ratio gemeinhin die Betrachtung der sinnlichen Gestaltung der einzelnen Gegenstände fortfällt. Und dies haben wir vorhin bei der naturwissenschaftlichen Erkenntniss der Empfindung und aller Körpervorgänge kennen gelernt: dass sie nämlich die sinnliche Seite aller dieser Erscheinungen abstreift und die denselben zu Grunde liegenden Bewegungsvorgänge aufzufinden sucht. —

Daher umfasst die Ratio auch die Erkenntniss der Gesetze der Körperwelt.

Damit ist nun aber auch ferner ausgesprochen, dass die Ratio im Gegensatz zur sinnlichen Gestalt der einzelnen Empfindungen und Körpervorgänge die gesetzmässige Beschaffenheit, den gesetzmässigen Zusammenhang aller Dinge aufdeckt. Indem sie nämlich die Bewegungserscheinungen (im weitesten Sinne) aufsucht, die allen, selbst den complicirtesten Processen der Körperwelt zu Grunde liegen, erkennt sie die nächste Ursache aller Erscheinungen in der Natur und deckt damit den einzigen, wahren causalen Zusammenhang zwischen den Dingen, d. h. den gesetzmässigen Zusammenhang derselben auf. Und die Erkenntniss, dass die ratio diese Funktion bei Spinoza hat, ist auch an sich nicht unbekannt. Erdmann*) spricht das

*) S. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie II. Auflage 1870. Seite 70.

Aperçu aus, dass die Ratio im Gegensatz zur Imaginatio es nicht mit dem Individuellen und individuell Verschiedenen, sondern mit dem Allgemeingiltigen und darum mit dem gesetzmässigen Zusammenhange der Dinge zu thun habe. Nur wusste Erdmann so wenig wie irgend ein anderer Erklärer bisher deutlich zu machen, worin dieser gesetzmässige Zusammenhang aller Dinge nach Spinoza bestehe. Dadurch, dass wir aber aufgedeckt haben, dass nur die besondere Eigenschaft der Körper, dass sie alle Ausdehnung, Ruhe und Bewegung gemein haben, zu einer Erkenntniss der gesetzmässigen Beschaffenheit aller Dinge hinführen kann, ergiebt sich bei dieser präcisen Formulirung der Gedanken Spinozas, dass unter diesem gesetzmässigem Zusammenhange nur derjenige der mechanischen Vorgänge gemeint sein kann, auf welche alle sinnlichen Einzelerscheinungen der Körperwelt als auf ihre wahre Ursache zurückzuführen sind. Somit kann unter der Ratio vorzüglich nur die naturwissenschaftliche Erkenntniss verstanden werden, und so kommen wir auf dem Wege dieser zweiten Betrachtung zu demselben Resultat, welches uns die vorige bereits gelehrt hat.

Die Ratio erkennt nicht das Wesen der Dinge, sondern nur deren Eigenschaften.

Die zweite positive Eigenschaft, die Spinoza von der Ratio im schol. zu II. 40. aussagt: sie erkenne im Gegensatz zum Wesen der Dinge nur die Eigenschaften derselben, hat sich uns an dem Beispiel der Mathematik bereits bestätigt (s. S. 37). Die Mathematik erkennt, wie bereits gesagt, die Eigenschaften aller Figuren, und zwar, wie im tract, de intellect. emendatione Kap. 13, genauer auseinander gesetzt wird, diejenige Eigenschaft, aus welcher alle übrigen Merkmale der mathematischen Figuren abfliessen, d. h. die Definition derselben. Inwiefern dies aber nicht nur bei den Gedankengebilden der Mathematik, sondern auch bei den materiellen Dingen zutrifft, werden wir erst im nächsten Kapitel einzusehen vermögen.

Die Methode, deren sich die Ratio bedienen muss, ist die experimentelle Forschung und exakte Untersuchung der Dinge.

Und endlich stimmt es mit den bisherigen Deduktionen vorzüglich überein, was Spinoza III.) von der rationellen Erkenntniss i. II. 29. schol., dem abschliessenden Resümé der sämtlichen Betrachtungen, auf denen wir Spinoza im vorigen Kapitel durch die Lehrsätze 16—29. begleiteten, behauptet. Dieses Scholium müssen wir seiner hohen Bedeutung wegen wörtlich anführen:

> Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe ex rerum nempe fortuito occursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum.
>
> Ich sage ausdrücklich, dass die Seele weder von sich selbst, noch von dem ihr zugehörigen Körper, noch von fremden Körpern eine zureichende, sondern nur eine verworrene Kenntniss hat, soweit sie die Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur wahrnimmt, d. h., soweit sie von aussen, nämlich aus der zufälligen Begegnung mit den Dingen bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und nicht, soweit sie von innen in der Weise nämlich, dass sie mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Uebereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen.“

Der Philosoph setzt also hier auseinander, dass wir in der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung im populären Bewusstsein sowohl fremde als unseren eigenen Körper nur nach der zufälligen Reihenfolge ihrer sich uns darbietenden Erregungen erfassen, ohne Rücksicht auf ihre innere Natur und die

zwischen ihnen bestehende objektive Verknüpfung. Wir betrachten alle Gegenstände nur dann, fährt er fort, ihrer wahren Natur nach, wenn wir sie losgelöst von einer oder mehreren Sinneswahrnehmungen und der beschränkten Auffassungsweise, in der sie sich uns hier darbieten (s. S. 27), allseitig auffassen —, wenn wir sie mit anderen Körpern und deren Eigenschaften vergleichen, ihre Beziehungen auch zu diesen prüfen, ihre Unterschiede, Uebereinstimmung und Verschiedenheiten von und mit anderen Körpern in objektiver Forschung feststellen. Und das ist wieder genau die Methode der heutigen Naturwissenschaft. Im Anschluss an das schol. zu II. 29 berührt sich Spinoza weitergehend aber noch viel specieller mit der Methode der heutigen Wissenschaft. Eine solche objektive, allseitige Prüfung der Dinge kann natürlich nur geschehen durch Beobachtung und Experiment, indem wir die Körper auf die Probe stellen, sie zweckmässig angestellten Versuchen unterwerfen, um ihre Natur und die Unterschiede oder Ähnlichkeiten derselben von und mit den Eigenschaften anderer Körper zu ermitteln. Und diese Mittel nennt denn auch Spinoza im Tractat: de intellect. emendat. Kap. 14. § 103. ausdrücklich als geeignet und nothwendig zur Erforschung der wahren Natur der Dinge. „Bevor wir uns", heisst es hier, „zur Erkenntniss der einzelnen Dinge anschicken, ist es Zeit, dass wir die Hülfsmittel nennen, welche alle dahin zielen, dass wir unsere Sinne gebrauchen lernen und Experimente nach gewissen Regeln und in gewisser Ordnung anstellen, welche zur Bestimmung der Natur des gesuchten Körpers hinreichen." Hat doch Spinoza auch selbst, wie wir aus den Briefen an Oldenburg und Andere wissen, dieses Mittel des Experiments nicht nur theoretisch gelehrt, sondern auch praktisch mit grosser Geschicklichkeit angewandt.*) — Dies schol.

*) Man ist in der That erstaunt, aus diesem Briefwechsel Spinoza's mit Oldenburg, soweit er sich auf die von Boyle angestellten und von Spinoza theils wiederholten, theils selbstständig gemachten Experimente bezieht, zu ersehen, in welcher höchst zweckmässigen, wahrhaft ingeniösen Weise der Philosoph seine Versuche ange-

zu Lehrs. 59. in Verbindung mit den hierher gehörigen Stellen der anderen Werke Spinozas würde also schon für sich allein, auch ohne Berücksichtigung der Lehrs. 37, 38 und 39, uns hinlänglich den Sinn, den Spinoza mit seiner Ratio verbunden hat, erschliessen.*)

Der Gegensatz von äusserer und innerer Erkenntniss bei Spinoza beruht auf den Gegensätzen von Receptivität und Spontaneität.

Was jedoch in diesem scholium irregeführt hat, war der Ausdruck interne: Die Seele erkennt zureichend, soweit sie innerlich bestimmt wird u. s. w. Bei der Neigung, welche die Erklärer Spinozas beseelt, überall apriorische Konstruktionen bei ihm zu wittern, verstanden sie diese innerliche Art zu erkennen dahin, dass der Philosoph hier, im Gegensatz zu der Erfahrung durch die Sinne, eine Art innerer mystischer Erkenntniss meine, ein Erkennen durch angeborene Vorstellungen u. ähnl., obgleich doch wahrlich der Nachsatz quod res plures simul contemplatur laut genug dagegen spricht. Dieses interne bezeichnet aber, richtig verstanden, wenn man

stellt hat. Wir erinnern hier an die Experimente, welche er in seiner Polemik mit Boyle beschreibt, in denen er beweisen will, dass die Aggregatzustände im Wesen der chemischen Körper nichts ändern und aus den Verschiedenheiten der Erscheinungen derselben in den verschiedenen Aggregatzuständen kein Schluss auf die Verschiedenheit der Körper selbst zu ziehen ist und Aehnliches, wobei er sich in exaktester Weise des Experimentes bedient, stets aber auch den grossen philosophischen Gesichtspunkt im Auge behält, die ganzen Erscheinungen der Körperwelt auf Ruhe und Bewegung zurückzuführen. Wir verweisen hierfür auf ep. 6, ausserdem auf 41, 44, 45, 46, 51, 52. Spinoza zeigt sich hier überall als ein Philosoph, der nicht nur einmal gelegentlich in dilettantischer Weise experimentirt, sondern als ein solcher, in dem zugleich ein echter Naturforscher von Beruf sich regt. Nach dem aus diesen Briefen gewonnenen Einblick in Spinoza's Talent für experimentelle Naturforschung kann man auf ihn nur dasselbe anwenden, was Helmholtz gelegentlich von Kant sagt: „Wäre er nicht Philosoph gewesen, so würde er höchst wahrscheinlich ein bedeutender Naturforscher geworden sein. —

*) Hierzu siehe Note IV.

es im Gegensatz zu dem externe „ex rerum nempe fortuito occursu“ auffasst, die Meinung des Philosophen überaus treffend. Bei der rohen Empirie verhalten wir uns den Dingen gegenüber rein passiv; wir fassen sie so auf, wie sie sich uns in zufälliger Reihenfolge und Ordnung von aussen darbieten, ohne dass wir ihnen gegenüber irgend eine innere Thätigkeit an den Tag legen. Bei der ratio, der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, stellen wir uns dagegen den Dingen und ihren Eindrücken auf uns mit einer inneren geistigen Thätigkeit gegenüber; wir lassen dieselben nicht blos von aussen auf uns wirken, sondern treten mit einer bewussten inneren Geistesthätigkeit an ihre Erforschung heran; kurz, wir entfalten eine innere, d. h. sichtende, untersuchende, ordnende Thätigkeit den Dingen gegenüber. Was Spinoza hier unter externe und interne versteht, würden wir demnach in moderner Terminologie am besten bezeichnen mit einem rein receptiven Verhalten gegenüber den äusseren Eindrücken einerseits, und einem Erfassen der Dinge mittelst innerer Spontaneität des Geistes andererseits. — Wenn wir daher die Bestimmungen der Ratio in diesem Schol. 2 zu II 29. uns vergegenwärtigen und richtig erfassen, so mündet auch diese Erwägung wieder in dasselbe Resultat ein, das sich bei den beiden vorigen Erörterungen ergeben hat.

Die rationelle Erkenntniss ist eine allen Menschen gemeinsame zureichende Erkenntniss.

Mit dieser unserer Deutung der Ratio geben nun auch die beiden Zusätze zu Lehrs. 38 und 39, die bisher ebenfalls unverstanden blieben, einen klaren und deutlichen Sinn. Das Corollarium zu Lehrs. 38 lautet:

> hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. nam (per lemma II) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae ob omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi. Hieraus ergiebt sich, dass es gewisse Vorstellungen oder Erkenntnisse giebt, die allen Menschen gemein

sind; denn nach lemma 2 stimmen alle Körper in Einigem überein, was von allen zureichend oder klar und deutlich erfasst werden muss."

Die Begriffe bilden eine Klasse gemeinsamer, aber unzureichender Vorstellungen.

Um dieses corollar richtig zu verstehen, ist vor allen Dingen der Gedanke fernzuhalten, als ob notiones communes etwa mit „gemeinsamen Begriffen" zu übersetzen wäre. In meisterlicher Weise setzt Spinoza in Lehrs. 40 schol. 1 auseinander, dass sämtliche Begriffe und begriffliche Vorstellungen der unzureichenden Erkenntnisssphäre angehören. Er unterscheidet hier zwei Klassen von Begriffen: transcendentale und universelle; jene sind ihm die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe, wie Sein, Ding, Etwas; diese die Gattungsbegriffe, wie Mensch, Pferd, Hund. Diese letzeren haben, wie Schopenhauer, der seiner Lehre von den Begriffen dieselbe Unterscheidung wie Spinoza zu Grunde legt, hinzufügt, ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt und werden daher im uneigentlichen Sinne auch concreta genannt. Jene, die eigentlichen abstracta, beziehen sich dagegen nur durch Vermittelung eines oder mehrerer anderer Begriffe auf die anschauliche Erkenntniss. Spinoza führt nun von beiden Klassen aus, dass sie nur aus der Vermischung von vielen sinnlichen Bildern und Anschauungen in unserem Gehirn erwachsen, welches, weil es alle einzelnen Vorstellungen in ihrer vollen sinnlichen Gestalt nicht festhalten könne, nur die allgemeinsten Merkmale aller in abstrakter, farbloser Weise fixire, woraus eben in der Seele die Begriffe entstehen. Mit Recht lobt Schopenhauer Spinoza wegen dieser seiner treffenden Erklärung der abstrakten Gemeinbegriffe (W. a. W. u. V. S. 100) einem Leibnitz und Wolff gegenüber, welche umgekehrt die anschauliche Erkenntniss für eine verworren abstrakte erklärten. Ja, offenbar ist Schopenhauer in seiner eigenen glänzenden und lichtvollen Darstellung der Begriffswelt (a. a. O. S. 41—99), in seiner Auffassung, dass die ganze Welt der Begriffe auf der anschaulichen Welt als dem

Grunde ihres Erkennens ruht, in nicht geringem Grade von Spinoza beeinflusst gewesen. In jedem Falle haben wir auch hier wieder, wie so oft, zu bewundern, in welchem Masse Spinoza einen lebensvollen offenen Blick für die concrete Wirklichkeit hat und wie alle abstrakten Vorstellungen so vieler anderer Philosophen von dieser Sinnlichkeit der Anschauung machtlos abgleiten.

Fassen wir nun als für uns besonders bedeutungsvoll die Universalbegriffe genauer in's Auge, so bilden auch diese in gewisser Weise Gemeinbegriffe, die mit unseren notiones communes dem Scheine nach übereinstimmen. Wenn wir sagen, wir sind alle Menschen, ich und du und er und viele Andere, so fassen wir allerdings mehrere Wesen unter einem gemeinsamen Begriffe zusammen. Aber dieses Gemeinsame bezieht sich nicht auf das Bekannte und zureichend Erkannte, sondern auf das Unbekannte, denn ein Jeder versteht möglicher Weise unter dem gemeinsamen Begriffe „Mensch" nach Spinozas treffender Ausführung etwas ganz Anderes. Der Eine hat nach seiner Gewöhnung, nach der sinnlichen Verkettung seiner Vorstellungen, vielleicht den Menschen als ein aufrecht stehendes, der andere als intelligentes Wesen im Auge, und so wird Jeder eine besondere Seite im Wesen des Menschen bei dem Begriffe desselben sich vorstellen. Das Gemeinsame dieser Begriffe liegt also nur in der vorausgesetzten, d. h. eingebildeten, aber nicht wirklich vorhandenen Uebereinstimmung aller dieser Vorstellungen.

Die notiones communes Spinozas beziehen sich auf Ausdehnung, Ruhe und Bewegung der Körper.

Die wahren notiones communes können sich nur auf ein bekanntes, wirklich Gemeinsames beziehen, d. h., auf die der Erfahrung entlehnten, gemeinsamen Erscheinungen der Materie. Und um dies gegen jedes Missverständniss sicher zu stellen, verweist der Philosoph in diesem Corollar. noch einmal ausdrücklich auf lemma 2 (s. S. 32). Die notiones oder ideae omnibus hominibus communes können demnach nur solche Gemeinbegriffe sein, welche sich auf Ausdehnung, Ruhe und Be-

wegung der Körper beziehen. Der Philosoph kann hier also nur die mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge, (welche sich auf die Kenntniss der gemeinsamen Bewegungserscheinungen der Materie gründet), im Auge haben. Diese ist insofern eine allen Menschen gemeinsame, als sie nicht, wie die Vorstellungen von den Dingen in der Imagination, je nach der subjektiven Anlage und Disposition des Körpers bei verschiedenen Menschen sich verschieden darstellt, sondern bei allen dieselbe ist, bei einem Jeden, der sie besitzt, genau dieselben gemeinsamen Vorstellungen erweckt, dasselbe Weltbild liefert. In diesem Sinne ist offenbar das „notiones omnibus hominibus communes“ in erster Reihe zu verstehen. — Dass ein Jeder diese Erkenntniss auch wirklich besitzt, kommt dem Philosophen augenscheinlich erst in zweiter Reihe in Betracht. In diesem letzteren Sinne wird Spinoza das not. omn. com. natürlich nicht in der Weise verstanden haben, dass die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge in ihrem vollen Umfange und weitester Ausdehnung allen Menschen inne wohne.

Die notiones communes sind somit die Axiome der Mathematik, und die Grundelemente der Naturwissenschaften.

Er wird unter diesen Allen gemeinsamen Erkenntnissen vielmehr nur die grundlegenden mathematischen Wahrheiten, also die Axiome der Mathematik, die Sätze: zwischen 2 Punkten ist die gerade Linie die kürzeste; wenn 2 Linien einer dritten parallel sind, sind sie unter einander parallel u. s. w., gemeint haben. Ebenso wird er nur diejenigen Elemente der Naturwissenschaft im Auge haben, die aus den allgemeinen Eigenschaften des Attributs der Ausdehnung und der Fähigkeit der Körper zur Ruhe und Bewegung, folgen, etwa diejenigen Principien der Naturwissenschaft, die Kant in seiner Krit. d. r. Vernunft (Seite 20—21.) als reine Naturwissenschaft bezeichnet. Nur muss bei Spinoza die Vorstellung ausgeschlossen werden, die Kant mit seiner reinen Naturwissenschaft verbindet, dass die Wahrheiten derselben ebenso wie

die Axiome der Mathematik apriorischen Charakter hätten, welcher der Erfahrung gar nicht entlehnt ist. Aus unserem Corollar. in Verbindung mit vielen anderen Stellen in der Ethik geht vielmehr unzweifelhaft hervor, dass Spinoza annimmt, auch die Axiome der Mathematik und die elementarsten Sätze der Naturwissenschaft seien ebenfalls der Erfahrung entnommen. Spinoza stimmt auch hier, wie so oft, wieder mit der modernen Naturwissenschaft, insbesondere mit Helmholtz überein, der in einem höchst bedeutsamen Aufsatze über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome (a. a. O. Band II. Seite 3—34) den Irrthum Kants nachweist und zeigt, dass die Axiome der Geometrie ohne aus der Erfahrung entnommene Begriffe, wie den der Festigkeit, nicht zu denken seien, und dass vollends, wenn man zu den geometrischen Axiomen noch Sätze hinzunehme, die sich auf die mechanischen Eigenschaften der Naturkörper beziehen (das, was Spinoza als Ruhe und Bewegung der Körper auffasst) wie den Satz von der Trägheit, den Satz von der Gleichheit der Wirkungen und Gegenwirkungen u. s. w., ein solches System von Sätzen nur aus der Erfahrung gewonnen werden könne. Spinoza führt denn auch in der That den Satz von der Trägheit (in lemma 3 nebst Coroll. hinter II. 13) als einen unter den aus der Erfahrnng entlehnten auf.

Der Umfang unserer zureichenden Erkenntniss hängt ab von dem Umfang der Aufnahmefähigkeit der Aussenwelt durch unsere Sinne.

Ebenso ist mit unserer Deutung der Ratio der Zusatz zu propos. 39 jetzt verständlich. Derselbe lautet:

> Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele um so geeigneter ist, mehreres zureichend zu erfassen, je mehr der ihr zugehörige Körper mit anderen Körpern gemein hat.

Dies hat nach unserer Erklärung den Sinn, dass, je mehr ein Körper mit den Bewegungserscheinungen der Aussenwelt

gemein hat, je mehr er davon aufzunehmen, auf sich wirken zu lassen im Stande ist, desto mehr seine Seele zu erkennen vermöge. Um uns hier ganz verständlich zu machen, wollen wir wieder an einem einfachen Beispiele diesen Gedankengang exemplificiren, etwa an der Affektion, dem Process des Sehens: Die niedersten Thiere unterscheiden, wie wir wisssen, an der ganzen unendlichen Lichtwelt nichts als hell und dunkel, haben also in Spinozas Sprache mit diesem Phänomen der Aussenwelt sehr wenig gemein. Insekten mit einfachen Augen, im Gegensatz zu denen mit zusammengesetzten, unterscheiden schon mehr, und so weiter herauf durch die Stufenleiter der Thiere; der Mensch ist endlich im Stande, einer ganze Skala von Lichtzuständen von vollster Helligkeit bis zum tiefsten Dunkel und unendlich mannigfache Farbennuanzen wahrzunehmen. Und derselbe Unterschied lässt sich beim Gehörs- und Gefühlsnerven durchführen. Der Mensch ist für unendlich viel mehr Affektionen empfänglich als das Thier, d. h., er hat einen Körper, der unendlich viel mehr von den auf ihn einwirkenden Zuständen der Aussenwelt aufzunehmen, darauf zu reagiren im Stande ist, als der Körper eines Thieres. In der Ausdrucksweise unseres Philosophen würde dies also wieder heissen: der Mensch hat mit der Aussenwelt viel mehr gemein, als der Körper eines Thieres. Und derselbe Unterschied herrscht natürlich zwischen den gröber und feiner organisirten Menschen bei einem Vergleiche derselben mit einander: der Eine nimmt da noch wahr und unterscheidet noch genau, wo für den Anderen ein leeres Nichts oder ein ununterscheidbares Chaos vorhanden ist. —

Schlussbetrachtung über die Ratio und Definition derselben.

So haben wir festgestellt, auf welche Weise in der Erkenntniss der physischen und materiellen Welt zureichende Vorstellungen nach Spinoza zu Stande kommen. Wie auf geistigem, anthropologischem und ethischem Gebiet rationelle Vorstellungen gebildet werden, werden wir erst nachher in Kapitel V. kennen lernen. Fassen wir jetzt alle Elemente

der rationellen Erkenntniss, welche wir in diesem Kapitel zusammengetragen haben, in einem Schlussresümé zusammen, so würde die Ratio Spinozas etwa folgendermassen definirt werden können:

Die Ratio ist eine auf mathematischer Basis beruhende, auf exakte Forschung und eingehende Untersuchung gestützte wissenschaftliche Erkenntniss der materiellen Dinge, die alle Affektionen des menschlichen Körpers und alle auf uns einwirkenden Erscheinungen der sinnlichen Welt und, von ihnen aus weiter schreitend, alle Veränderungen der Materie auf deren objektive vorhandene Bewegungsvorgänge*), und zwar in ihren kleinsten Formelementen, zurückführt, — und hierdurch zugleich die Gesetze der Körperwelt, nach denen alle ihre Bewegungsvorgänge sich regeln, erschliesst**).

*) Man vergleiche hiermit folgende Stelle von Helmholtz (a. A. O. I. S. 345): Ist aber Bewegung die Urveränderung, welche allen anderen Veränderungen in der Welt zu Grunde liegt, so sind alle elementaren Kräfte Bewegungskräfte und das Endziel der Naturwissenschaften ist, die allen anderen Veränderungen zu Grunde liegenden Bewegungen und deren Triebkräfte zu finden, also sich in Mechanik aufzulösen.“ Dass der Philosoph berechtigt ist, die von der Wissenschaft noch nicht voll und ganz erreichten, aber erstrebten Ziele in der Jdee als erfüllt vorauszusetzen, wird allseitig zugestanden werden. Im Gegentheil, es wird dem Philosophen zum höchsten Ruhme gereichen, wenn er die Jdee, die ihm in ihren beginnenden Ansätzen überliefert worden ist, zu so umfassender Weite und Consequenz ausbildet, dass die empirische Wissenschaft es als dringendstes Bedürfniss empfindet, die von dem Philosophen intuitiv vorgeschriebene Bahn thatsächlich zu betreten. Die oben aufgestellte Forderung, alle sinnlichen Erscheinungen auf Bewegungsvorgänge der Materie zurückzuführen, ist in der Wissenschaft allerdings noch ein Postulat, welches voll durchzuführen erst in der Astronomie, in der Akustik, Optik, Elektricitätslehre gelungen ist. In der Wärmelehre, Chemie, Physiologie wird erst eifrig daran gearbeitet. Genaueres hierüber siehe noch in Kapitel V.

**) Hierzu s. Note V.

Mit dieser hier gewonnenen Lösung dürfte nun auch der Weg frei geworden sein für eine wahrhaft fruchtbringende Erforschung des dritten Erkenntnissgrades Spinozas, der scientia intuitiva.

Drittes Kapitel.

Uebergang von der rationellen zur intuitiven Erkenntniss.

Einleitung.

Um uns nun im weiteren Fortgange unserer Untersuchungen von der Ratio den Weg zum Verständniss der dritten Erkenntnissart der scientia intuitiva zu bahnen, müssen wir uns vor Allem in einer einleitenden Betrachtung erst des folgenden Gedankens bewusst werden.

Bezeichnung der Grenze, an welcher Spinoza von der Naturwissenschaft ablenkt.

Die moderne Naturwissenschaft in einer Reihe ihrer hervorragenden Vertreter und vollends das Gros derjenigen, welche heute die Lehren der modernen Naturforschung mit dem grössten Eifer verfechten, erkennt ausser derjenigen Erkenntnissweise, die Spinoza als ratio charakterisirt — ausser jener Erkenntnissart also, welche alle Vorgänge der Körperwelt, der anorganischen wie organischen, also auch alle Lebensvorgänge des thierischen und menschlichen Körpers in letzter Reihe auf Atomlagerung- und Bewegung in immer grösserer und grösserer Complikation zurückführt, — welche also auch alles Leben zuletzt aus den physikalischen und chemischen Vorgängen der Materie zu erklären, abzuleiten sich bemüht, und welche sich zu diesem Zweck der rein empirischen Methode, der exakten Untersuchung und Beobachtung im Induktionsverfahren bedient, eine andere überhaupt nicht an. In

ähnlicher Weise verhält sich auch diejenige Richtung der Philosophie, welche die realistisch-positivistische genannt, ihre Hauptvertreter in Wundt, Volkmann, v. Kirchmann, Comté Spencer u. A. hat, welche nicht soweit geht, wie der Materialismus, alle körperlichen und seelischen Erscheinungen auf blosse Mechanik der Atome zurückführen zu wollen, aber ebenfalls in der Erfahrung, d. h. der einfachsten elementarsten Erfahrung, in der Zerlegung aller höheren Vorgänge in immer einfachere, und in der exakten Bestimmung und Messung dieser einfachsten Bestandtheile das einzige Heil für eine Erklärung aller Phänomene der Natur sieht. Von beiden Richtungen her, der materialistischen und realistischen, hat es denn auch nie an Angriffen und Vorwürfen gegen Spinoza gefehlt: dass es überhaupt eine Verkehrtheit, ein innerer Widerspruch, das Hervortreten eines Dualismus bei ihm sei, wenn neben der Erkenntniss durch Erfahrung und logische Methode, eben der Ratio, noch überhaupt eine andere, eine unmittelbar anschauende intuitive Erkenntniss in seiner Philosophie statuirt werde, welche ein „mystisches“ Wesen der Dinge erkennen soll. Beide Richtungen sind vielmehr der Ansicht, dass Spinoza, wenn er consequent hätte verfahren wollen, auch dasjenige, was ihm das Ursprünglichste, das Gewisseste war, was dem Geiste nur durch intuitive Anschauung erkennbar sei, die Substanz, ihre Attribute, das ewige Wesen (essentia) der Dinge, als ein Ergebniss einer immer höheren und weiteren Combination und inneren geistigen Verarbeitung derjenigen ursprünglichen und einfachen Vorstellungen, welche der menschliche Geist durch Sinneswahrnehmung und äussere Beobachtung erlangt, hätte betrachten dürfen. Ob dieser Vorwurf begründet ist oder nicht, wird der weitere Gang unserer Entwickelung zeigen. So viel ersehen wir aber jetzt schon am Eingang dieser Untersuchung, dass, wenn wir bisher Spinoza in vollkommenster Uebereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft fanden, und in seiner Ratio sogar nichts anderes als die naturwissenschaftlich- mathematische Erkenntniss der Dinge festzustellen vermochten, derselbe in

dem weiteren Gange seiner Philosophie sich offenbar über die Naturwissenschaft, als einziges Mittel der Naturerkenntniss, erhebt, und neben und über ihr eine zweite, höhere Betrachtungsart der Dinge kennt, eine Betrachtungsweise jedoch, die, wie wir finden werden, immer auf der Naturwissenschaft als der festen Basis ihres Wesens ruhen bleibt.

Darstellung der Entwickelung den Jntuition aus der Ratio.

Verfolgen wir nun wieder im Einzelnen, uns getreu an Spinoza anlehnend, wie sich bei ihm aus der Ratio die Jntuition entwickelt. Halten wir uns zunächst wieder an Ethik II. Lehrs. 40 Schol., worin die drei Erkenntnissgrade neben einander aufgezählt und charakterisirt werden, so wird hier deutlich ausgesprochen, dass im Gegensatz zur Ratio, die auf Grund mathematischer Beweise und logischen Schliessens ex vi demonstrationis in unserer Seele vor sich geht, die Jntuition die Wahrheit unmittelbar, mit einem Blick, uno intuitu, erkenne. Es bedarf bei dieser mithin nicht erst weitgehender logischer Operationen und einer experimentellen Untersuchung und Beobachtung im Einzelnen. Die kurze Andeutung dieses Scholiums wird durch die Ausführungen im kurzen Tractat Theil II. Kap. 1 (4) vervollständigt, indem es hier von dem intuitiv Erkennenden heisst:

> „Er hat nichts von Nöthen, weder Hörensagen, noch Erfahrung oder Kunst aus Gründen zu schliessen, weil er durch seine klare Anschauung sofort die Proportionalität (jene auch in unserem Schol. erwähnte) in allen den Rechnungen sieht.“

Was ist dies nun für eine Art des Erkennens? Haben wir es hier nicht etwa mit einer blossen Phantasievorstellung zu thun, mit jener Art höherer Eingebungen, die in der Philosophie oft eine so berüchtigte Rolle gespielt haben, mittelst derer man sich aller Mühe genauerer Untersuchung und der Erprobung an der Erfahrung und Wirklichkeit überhoben glaubte, um alle möglichen selbst erfundenen Wahrheiten in die Philosophie einzuschmuggeln? —

Wenn wir das intuitive Erkennen bei Spinoza recht verstehen wollen, so müssen wir vor Allem daran festhalten, dass wir nach ihm vermittels der scientia intuitiva ebenso zureichend erkennen, als mittels der Ratio, und dass ferner die Jntuition aus der rationellen Erkenntniss hervorgehen kann, überhaupt in der Ethik vielfach in engster Verbindung mit ihr gedacht und hingestellt wird.

(Eth. V, 28): conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Das Streben oder Begehren, die Dinge in der dritten Erkenntnissart zu erfassen, kann nicht aus der ersten Erkenntnissart, wohl aber aus der zweiten entspringen.

(Eth. II. 41, 42.): cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera.

Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

Die Erkenntniss der ersten Art ist die einzige Ursache der Unwahrheit, die der zweiten und dritten aber ist nothwendig wahr. Die Erkenntniss der zweiten und der dritten Art, aber nicht die der ersten, lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden.

Es muss demnach Spinoza sich die Jntuition unmittelbar aus der Ratio hervorgehend vorgestellt haben, und dies können wir in der That sehr leicht begreifen. Am verständlichsten wird dieser Vorgang werden, wenn wir zunächst einmal, vom theoretischen Erkenneu absehend, auf das practische Gebiet übergehen. Wenn wir längere Zeit hindurch irgend eine vernünftige, rationelle Thätigkeit zweckmässig und bewusst ausgeübt haben, etwa Klavierspiel, mit bewusster Aufmerksamkeit auf die Zweckmässigkeit unserer Bewegungen und Handgriffe, so wird schliesslich ein Zustand eintreten, in dem wir diese selben Bewegungen, selbst die complicirtesten,

unbewusst und doch höchst zweckmässig ausüben, wo wir die richtigen Tasten greifen, ohne doch noch bewusst darauf zu achten. Wir haben also hier den Vorgang, dass wir rationell in zureichender Weise verfahren und dennoch unbewusst dabei handeln.

Methode der Intuition.

Derselbe Vorgang, auf das theoretische Gebiet übertragen, stellt das intuitive Erkennen dar. — Wenn wir lange geforscht und untersucht haben, uns dabei stets exact an die Wirklichkeit der Dinge haltend, im strengen logischen Schliessen Schritt für Schritt vorwärts gehend, so wird ebenfalls schliesslich ein Zustand eintreten – vorausgesetzt freilich eine gewisse ursprüngliche Anlage des Geistes und Gemüths, worauf wir an anderen Orten noch zurückkommen werden —, in welchem wir zureichend erkennen, neue Entdeckungen im Gebiete der Naturerkenntniss oder einem anderen Gebiete menschlichen Erkennens machen, neue Gesetze erschliessen, ohne dass wir jedoch, wie bisher, in mühsamer Einzeluntersuchung zu diesem Resultate hingelangt wären. Wir werden jetzt vielmehr unbewusst, durch ein inneres Schauen, durch einen genialen Einfall, wie man zu sagen pflegt, blitzähnlich auf Erkenntnisse hingeführt werden, die vielleicht eine unendliche Anzahl von Einzelerscheinungen erklären, auf gemeinsame oberste Gesetze zurückführen. Wir werden bei dieser Art des Erkennens eine unendliche Kette von Schlussfolgerungen, eine endlose Reihe von Einzeluntersuchungen gewissermassen überspringen und dennoch im Resultat eine Entdeckung machen, die den wahren Schlüssel zu Naturerscheinungen liefert, die bisher räthselvoll und unaufgeklärt blieben. Es braucht wohl kaum des Genaueren von uns erörtert zu werden, dass alle wahrhaft grossen, alle grundlegenden Entdeckungen der Naturwissenschaft, auf welchen unsere heutige, bis in das minutiöseste Detail hinein verzweigte Forschung schliesslich beruht, alle auf dem Wege eines solchen instinktiven genialen Schauens, und nicht ursprünglich vorwiegend auf dem Wege

der mühsamen Einzeluntersuchung gefunden worden sind. Vielmehr hat die Erfahrung oft erst hinterher im Einzelnen das bestätigt, was grosse Geister vorausnehmend durch geniale Entdeckungen erschlossen haben. Ein Copernicus, Keppler, Galiläi haben alle ihre grossen grundlegenden Entdeckungen der Astronomie und Mechanik durch kühne Schlüsse aus einem verhältnissmässig geringen Material an Beobachtungen und exacten Forschungen vorwiegend durch die Macht genialen Schauens gewonnen. — Diesen hier erwähnten grossen Naturforschern wollen wir Faraday an die Seite stellen, der uns hier um so mehr interessirt, als Helmholtz, die Methode des intuitiven Erkennens auf ihn anwendend, mit uns in der Darstellung dieser Denkart vollkommen übereinstimmt. Er sagt von Faradav (a. a. O. II. S. 276): „Seitdem die mathematische Interpretation von Faraday's Sätzen durch Clerk Maxwell in den methodisch durchgearbeiteten Formen der Wissenschaft gegeben ist, sehen wir freilich, welch eine scharfe Bestimmtheit der Vorstellungen und welche genaue Folgerichtigkeit hinter Faraday's Worten verborgen ist, die seinen Zeitgenossen so unbestimmt und dunkel erschienen; und es ist im höchsten Grade merkwürdig, zu sehen, eine wie grosse Zahl umfassender Theoreme, deren methodischer Beweis das Aufgebot der höchsten Kräfte der mathematischen Analysis erfordert, er durch eine Art innerer Anschauung mit instinktiver Sicherheit gefunden hat, ohne eine einzige mathematische Formel aufzustellen. Und an einer anderen Stelle (ebenda S. 280) heisst es von Faraday: „Er erkannte dann mittelst der wunderbar klaren und lebhaften Intuition, die er sich von diesen Vorgängen gebildet hatte, dass dieses System von Spannungen . . . , im Stande ist, alle Erscheinungen elektrischer, magnetischer und elektromagnetischer Anziehung, Abstossung und Induction zu erklären." — Aber auch die dem intuitiven Erkennen von Wahrheiten nachfolgende Bestätigung durch Geister von systematischem Denken betont Helmholtz ganz in Uebereinstimmung mit unserer vorhergehenden Aus-

führung. „Es war ein Clerk Maxwell nöthig“, sagt Helmholtz, „ein zweiter Mann von derselben Tiefe und Selbstständigkeit der Einsicht, um in den normalen Formen des systematischen Denkens das grosse Gebäude auszuführen, dessen Plan Faraday in seinem Geiste entworfen hatte.“

Zergliedern wir diesen Vorgang nun analytisch, so haben wir hier eine Erkenntnissart vor uns, die vorzugsweise unbewusst, instinktiv operirt und dennoch stets zureichende Vorstellungen liefert, mit ihrem Resultat immer auf dem Boden der strengen Wirklichkeit bleibt, niemals in blos subjective Phantasien und Vorstellungen sich verliert. Wir erkennen demnach in der Intuition, ohne dass wir auf dem Wege der Einzeluntersuchung und der exacten Forschung in minutiöser Arbeit uns ausschliesslich bewegen, dennoch genau so zureichend und wahr, als wenn eine solche Thätigkeit vorhergegangen wäre; wir überschauen unzählige in einander greifende Verhältnisse mit einem Blick (uno intuito) und irren dennoch nicht ab von der objectiven Gegebenheit der Welt, bleiben in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit der Dinge. Wir schauen die Dinge von innen an und dennoch stimmt unsere Erkenntniss mit der objectiven Natur derselben überein. Wohl verstanden aber! Eine solche intuitive Erkenntniss wird stets — dahin geht offenbar der Sinn der beständigen Zusammenstellung der ratio und scientia intuitiva bei Spinoza — nur demjenigen gelingen, der bereits, wie wir das an unseren Beispielen auch angenommen haben, lange Zeit hindurch geübt war, rationell zu erkennen, sich im zureichenden, exacten Erforschen bereits unaufhörlich bewegte und so darin befestigt hat, dass er auch nachher, beim genial-instinktiven Schauen nie vom Boden der Wirklichkeit abirrt und sich in blosse Spekulationen oder subjective Meinungen verliert. —

Wir werden bei der nüchternen, besonnenen Art, die das Philosophiren Spinoza's durchweg auszeichnet, wahrlich nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass er nur so und nicht anders sich die intuitive Erkenntniss vorgestellt haben kann; dass er weit entfernt davon war, in ihr nach Art eines Schel-

ling oder Hegel eine Art intellektueller mystischer Anschauung, oder eine aprioristische Construction der Dinge zu sehen, die nach ihrem Kopfe sich die Wirklichkeit zurechtlegt, oder mit der leichtesten Mühe von der Welt, ohne sich erst der mühsamen Arbeit der Einzeluntersuchung zu unterwerfen, durch intellectuelle Anschauung die höchsten Wahrheiten geoffenbart erhält. Was Spinoza in diesem Scholium II. 40. meint, ist vielmehr etwas ganz Konkretes nnd Fassbares, die Erkenntniss rein anschaulicher Dinge, zunächst von Erfahrungsthatsachen und Naturgesetzen, die aber nicht in rationeller Einzeluntersuchung, in minutiöser Forschung, sondern im intuitiven Schauen und genialen Ueberspringen unzähliger Mittelglieder gefunden worden sind. Hierher sind zu rechnen: Die Entdeckung der wahren Stellung unserer Erde im Planeten- und Weltensystem durch Copernicus, die Entdeckung der Bewegungsgesetze der Himmelskörper durch Keppler, Newtons Gravitationsgesetz, die Entdeckung der Gesetze des Pendels durch Galiläi, die Auffindung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft durch Rob. Mayer und Helmholtz, die Entdeckung der Metamorphose der Pflanzen dnrch Göthe, der Zellen als der Urelemente des pflanzlichen und thierischen Körpers durch Schwann und Schleiden*) und viele andere geniale Entdeckungen der Naturwissenschaft.

**) Der alte Reichert, Anatom in Berlin, pflegte zu sagen: „Was that Schwann, m. H: ? Er griff nach der Zelle, weil sie längst in der Luft schwebte und ein Jeder nach ihr greifen konnte; wir Anderen aber haben sie nur nicht gesehen!" — Göthe war sich bei der Entdeckung der Metamorphose der Pflanzen und der verwandten Entdeckung des Zwischenknochens der Wirbelthiere der intuitiven Weise seines Erkennens so bewusst, dass er zur Zeit, als er diese Entdeckungen machte, unter Berufung auf die Definition der scientia intuitiva in II. 40. schol. 2 und Anführung derselben in einem Brief an Jacobi bekennt, die wenigen Worte dieser Definition gäben ihm den Muth, sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die er erreichen und von denen er sich eine adaequate Jdee bilden könne.

Verschiedenheit der Objekte der rationellen und intuitiven Erkenntniss.

Was Spinoza in diesem Scholium II. zu Lehrsatz 40 sagen will und wir hier erklärt haben, bezieht sich aber immer nur auf den Unterschied in der Methode des Erkennens der Ratio einer- und der Intuition andererseits. Diese Untersuchung sagt aber noch nichts aus über die Verschiedenheit der Okjecte der rationellen und intuitiven Erkenntniss. Dass auch eine solche Verschiedenheit der Objecte beider Erkenntnissgrade vorhanden ist, geht aber aus der Ethik und den anderen Werken des Philosophen so deutlich und unwiderleglich hervor, dass es im Allgemeinen auch von den bisherigen Erklären Spinoza's nicht verkannt werden konnte. Welcher Art dieses Object der intuitiven Erkenntniss aber im einzelnen und besonderen sei, ist bisher so wenig deutlich geworden, als man über das Object der rationellen Erkenntniss sich klar war. Wir müssen daher auch hier wieder unsern eigenen Weg gehen und durch engsten Anschluss an die Bestimmungen des Philosophen ein befriedigendes Resultat über den eigentlichen Gegenstand der intuitiven Erkenntniss zu gewinnen suchen. —

Wir knüpfen hier wieder an die Untersuchungen des vorigen Kapitels an. Dort fanden wir, dass die ratio nach Spinoza das allen Gemeinsame erkennt und konnten in diesem Allen Gemeinsamen feststellen: die gemeinsamen, d. h. für alle Körper giltigen Bewegungsvorgänge der Materie und die festen unveränderlichen Gesetze, welchen diese mechanischen Vorgänge wiederum unterworfen sind. — Wir hatten dort zur Gewinnung unseres Resultates u. A. Eth. II. 37 verwandt, worin es heisst, dass das Allen Gemeinsame, was gleicherweise im Theil wie im Ganzen ist, das Wesen keines einzelnen Dinges ausmache. Hieraus schlossen wir mit Recht, dass die ratio von der sinnlichen Gestaltung einer einzelnen Erscheinung absieht, und nur die gesetzmässige Beschaffenheit der Dinge im Auge habe. — Nun hat dieser Lehrsatz aber noch eine andere Bedeutung, kehrt uns gewissermassen noch eine zweite Seite zu. Indem er aussagt, dass das Allen Ge-

meinsame (Zugehörigkeit zum Attribut der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe der Körper) das Wesen (essentia) keines einzelnen Dinges ausmache, wird doch zugleich damit vom Philosophen ausgesprochen, dass die auf dieser Grundlage des Gemeinsamen sich aufbauende ratio das Wesen der einzelnen Dinge nicht zu erkennen vermöge. Dies steht auch in vollster Uebereinstimmung mit der Definition der scientia intuitiva in dem schon mehrfach angezogenen Scholium zu Eth. II. 40, in welchem der Philosoph einschärft, dass erst diese, die dritte Erkenntnissart, die zureichende Erkenntniss des **Wesens** der einzelnen Dinge erschliesst, während die ratio nur zureichende Vorstellungen der Eigenschaften der Dinge liefert (rerum proprietatum). Die Definition der Intuition lautet:

> hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.
>
> Diese Art des Erkennens schreitet von der zureichenden Vorstellung des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur zureichenden Kenntniss **des Wesens der Dinge** fort.

In ähnlichem Sinne führt der Philosoph in Eth. V. 36. Schol. aus, dass die dritte Erkenntnissart deshalb weit vortrefflicher als die zweite sei, weil die erstere eine Erkenntniss der einzelnen Dinge darstelle (rei cujuscumque singularis), die zweite Erkenntnissart aber nur eine allgemeine Erkenntniss (universalis cognitio) sei.

Die Ratio ist eine allgemeine Erkenntniss, welche die Eigenschaften der Dinge erkennt, die Intuition erkennt das besondere Wesen der Dinge.

Wie ist nun diese, nach den vorangegangenen Ausführungen des Philosophen überraschende Wendung zu verstehen, dass die ratio, die auf der Grundlage des Gemeinsamen aller Körper sich aufbauende Erkenntnissweise, in der wir die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntniss feststellen konnten, das Wesen der Dinge nicht zu erschliessen vermöge? Wie ist es zu verstehen, dass sie nur eine allgemeine Erkenntniss, nicht eine Erkenntniss des Besonderen sein soll?

In der mathematischen Erkenntniss fallen Eigenschaft und Wesen der Objecte zusammen.

Bei der mathematischen Erkenntniss besteht augenscheinlich ein solcher Gegensatz zwischen Erkenntniss der Eigenschaften der Objecte und Erkenntniss ihres Wesens nicht. Wenn wir die Definition der mathematischen Figuren erfasst und dieselbe so gebildet haben, dass die sämtlichen Eigenschaften der Figuren aus ihr abfliessen, so haben wir damit auch das Wesen dieser Figuren vollkommen erschöpft. Es trifft dies bei der Mathematik aber offenbar nur deshalb zu, weil die geometrischen Figuren als blosse Raumgebilde und ebenso die Zahlenverhältnisse der Arithmetik gar nichts Materielles und Wirkliches sind; es sind nur von wirklich raumerfüllenden Gegenständen oder in der Zeit aufeinander folgenden Vorgängen abstrahirte Gedankengebilde, und solche sind natürlich mit ihrer Definition auch vollkommen erschöpft. —

Bei genauerer Untersuchung stellt sich heraus, dass die rationelle Naturerklärung nur eine allgemeine Erkenntniss, nicht eine Erkenntniss des besonderen Wesens der Dinge ist.

Wie verhält es sich nun aber in Hinsicht auf den Unterschied zwischen Erkenntniss des allgemeinen und des besonderen Wesens der Dinge bei der naturwissenschaftlichen Erkenntniss der wirklichen Objecte und realen Vorgänge in der Welt? Wir haben im Capitel I. gesehen, dass behufs Gewinnung einer zureichenden Erkenntniss der Beschaffenheit der Dinge wir von der einen beschränkten Vorstellungsweise, mit der sie sich uns bei der unmittelbaren Sinneswahrnehmung darstellen, losmachen und die Dinge allseitig, in objektiver Forschung und Untersuchung, durch Vergleichung, Gegenüberstellung mit den Eigenschaften anderer Dinge betrachten müssen. Ferner stellte sich heraus, dass wir, um die Wirkungen der Eindrücke auf unseren Körper wahrhaft zu erkennen, sowohl die auf uns einwirkenden Gegenstände, als auch unseren eigenen Körper analysiren, sie in ihre ein-

zelnen Bestandtheile zerlegen, also die innere Zusammensetzung aller Körper kennen lernen müssen. —

Wir hatten dann ferner im vorigen Kapitel festgestellt, dass wir bei diesem Verfahren dazu gelangen, alle Einwirwirkungen, die auf unseren Körper geschehen, alle Affektionen, von denen er von aussen erregt wird, oder die sich in seinem Innern abspielen, bis hinauf zu den complicirtesten Prozessen als gemeinsame Bewegungserscheinungen der Materie, also als mechanische Vorgänge zu erkennen.

Nun sehen wir uns diese so gewonnene Erkenntniss der Dinge aber einmal genauer an und wählen hierzu wieder ein ganz einfaches Beispiel, etwa die naturwissenschaftliche, mechanisch-ätiologische Erkenntniss einer Sinnesempfindung. Wir riechen den Duft einer Blume; um diesen Vorgang zureichend zu erkennen, müssen wir die Beschaffenheit der Blume, die diesen Duft ausströmt, ebenso analysiren, als wir die Beschaffenheit unseres Geruchsnerven, des nervus olfactorius und der zugehörigen Gebilde genau kennen lernen müssen. Dann werden wir über die Entstehungsweise dieses Duftes insofern aufgeklärt, als wir erfahren, dass die Blume electrische Wellen ausströmt, die an die stäbchen- oder cilienförmigen Fortsätze unserer Riechzellen stossen und dadurch die Empfindung des Duftes hervorrufen. Damit haben wir die physischen Bedingungen der Entstehung desselben klargelegt. Diese Erkenntniss ist aber offenbar nur eine allgemeine; denn jetzt haben wir kennen gelernt, wie überhaupt, im Allgemeinen, unsere, und nicht nur unsere menschlichen, sondern auch die Geruchsempfindungen der Thiere zu Stande kommen, und wir lernen ausserdem die Gesetze kennen, nach denen diese Riechempfindungen entstehen. Aber das besondere individuelle Erlebniss, das wir bei diesem Riechen des Duftes der Blume gehabt haben, die Geruchsempfindung, die alsbald in unser Empfindungs- und Gefühlsleben übergegangen ist, dasselbe mit einem ganz bestimmten Eindruck bereichert hat, der nunmehr ein unverlierbares, stets wieder reproducirbares Eigenthum unseres inneren Gefühlslebens geworden ist, haben wir damit

nicht erklärt. Dadurch also, dass wir die physischen Bedingungen der Entstehung des Geruchs festgestellt haben, haben wir doch nur die allgemeinen Bahnen erkannt, in denen das Wesen dieser Duftempfindung verläuft, während diese letztere selbst mit dieser Erklärung vielmehr aufgelöst, als wirklich erklärt ist. — Wir sehen demnach schon hier, dass die physischen Bedingungen der Entstehung einer Empfindung nicht zu identifiziren sind mit dem Wesen dieser Empfindung selbst. Die Empfindungen verlaufen in den und den bestimmten physischen Vorgängen, ohne diese Vorgänge kommen sie nicht zu Stande; daraus ist aber noch nicht der Schluss zu ziehen, dass sie auch nur in ihnen bestehen, durch sie vollkommen erklärlich sind. —

Viel deutlicher erscheint diese doppelte Seite der Empfindungen, die verschiedenartige Möglichkeit ihrer Auffassung beim Aufnehmen von Tonempfindungen. Wir hören ein Orchesterstück. Alsbald erweckt das Anhören desselben eine Fülle der tiefsten Empfindungen, hunderte mit Empfindungen gepaarter Vorstellungen werden wach in uns, unser Gemüthsleben wird nach allen Seiten hin erweckt und aufgerufen, und selbst unsere Thatkraft, unser Wille wird unmittelbar erregt und gehoben. — Wollen wir diesen Vorgang nun naturwissenschaftlich erklären, so würden wir erkennen, dass hier ein kraus und bunt, wenn auch nach festen Gesetzen sich durchkreuzendes Chaos von Wellensystemen der Luft der allerverschiedensten Geschwindigkeit in der Sekunde von den Instrumenten des Orchesters ausgeht, an die Enden unseres nervus acusticus stösst, diese in den Cortischen Bögen in der Schneckenscheidewand in Schwingungen versetzt, welcher Eindruck den Gehirnganglien und Fasern gemeldet wird. Und würden wir diesen Gefühlsausdruck noch weiter analysiren und etwa verfolgen bis in die Ganglien und Fasern des Gehirns, wo in Folge der Tonempfindungen physikalische und chemische Vorgänge aller Art ausgelöst, die Reize in den einzelnen Fasern nach den Gesetzen der Molecularmechanik fortgepflanzt, in den Stoffen der Nervenfasern chemische Verbindungen in losere

umgewandelt werden, und losere in festere übergehen u. s. w. u. s. w., so würden wir in dieser ganzen Erkenntniss physischer Vorgänge, die sicherlich die ganze Reihe tiefer Empfindungen, die in uns beim Anhören eines Orchesterstücks aufgeregt werden, begleiten, doch niemals das Wesen dieser Empfindungen erklären können. Alle diese physischen Vorgänge und unsere Empfindungswelt als ein unverlierbares Stück unseres Ichs, unseres Selbstbewusstseins, unserer Persönlichkeit, sind offenbar vollkommen incommensurable Grössen. Bei diesen Empfindungen mögen alle genannten physischen Vorgänge ausgelöst werden; die Empfindung aber, wie es aus unserem Wesen theils resultirt, theils auf dieses Wesen unmittelbar zurückwirkt, wird damit nicht im Geringsten erklärt.

Denken wir nun endlich an die Erkenntniss unseres Körpers überhaupt, so werden wir, wenn wir ihn naturwissenschaftlich erfassen, ihn als eine Zusammensetzung der allerverschiedensten Organe auffinden. Diese werden wir bei weiterer Zerlegung wieder zurückführen können auf einfachere Gebilde, die Thierzellen, aus denen wir nunmehr die einzelnen Organe, wie Nerven, Blutgefässe, Muskeln, Drüsen u. s. w. in mannigfaltigster Combination zusammengesetzt finden; in diesen einzelnen Zellen werden wir sodann die verschiedensten physikalischen und chemischen Vorgänge thätig sehen, wodurch alle Verrichtungen des Körpers bedingt sind. Diese ganze, noch so weit fortgesetzte Erkenntniss aber wird uns nur die allgemeine Zusammensetzung des menschlichen Körpers lehren, das besondere Wesen unseres Körpers hingegen, worin wir das Eigenste unserer Natur fühlen, die besonders gerichtete eigenartige Persönlichkeit, in der wir uns allen anderen Naturwesen gegenüber als eine Einheit empfinden, wird hierdurch niemals erklärt werden. Das besondere Wesen unseres Körpers, unsere Individualität, mag sich in Wahrheit auseinanderlegen in dieser Fülle einzelner, einander bedingender, ineinandergreifender, einander tragender Organe; diese Organe mögen sich ihrerseits wieder als eine Zusammensetzung kleinster morphotischer Gebilde erweisen, aber bei dieser immer

weiter gehenden Zerlegung und Trennung wird niemals das einheitliche Wesen unseres Körpers gefunden, sondern es werden nur die allgemeinen Baustoffe, in denen sich dieses besondere eigenartige Wesen verkörpert, damit aufgedeckt werden. Diese Ausführungen mögen einstweilen genügen, um zu zeigen, in welchem Sinne die ratio, die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge, nur eine allgemeine Erkenntnissweise ist, die der allgemeinen Baustoffe und der in ihnen vor sich gehenden Prozesse, in denen erst das besondere Wesen aller Dinge sich verwirklicht.

Lotze's Uebereinstimmung mit unserer Ansicht über das Wesen der rationellen Naturnrklärung wird entwickelt.

Die Uebereinstimmung eines Denkers, der in neuerer Zeit einem ähnlichen Gedankengang, wie dem hier von uns verfolgten Ausdruck gab, Lotze's, mit den hier unabhängig von ihm entwickelten Ideen, ist eine so frappante, dass wir nicht umhin können, den entsprechenden Passus aus seinem „Mikrokosmus“ I. S. 164 bis 165 an dieser Stelle zum Ausdruck zu bringen. „Alles, was den materiellen Bestandtheilen der äusseren Natur oder denen unseres eigenen Körpers begegnet, alles, was ihnen als einzelnen oder als mannigfach verbundenen zustossen kann, die Gesammtheit aller jener Bestimmungen der Ausdehnung, Mischung, Dichtigkeit und Bewegung, dieses Alles ist völlig unvergleichbar mit der eigenthümlichen Natur der geistigen Zustände, mit den Empfindungen, den Gefühlen, den Strebungen, die wir thatsächlich auf sie folgen sehen und irrthümlich aus ihnen entstehen zu sehen glauben. ... Wie weit wir auch den eindringenden Sinnesreiz durch die Nerven verfolgen, wie vielfach wir ihn seine Form ändern und sich in immer feinere und zartere Bewegungen umgestalten lassen, nie werden wir nachweisen können, dass es von selbst in der Natur irgend einer so erzeugten Bewegung liege, als Bewegung aufzuhören und als leuchtender Glanz, als Ton, als Süssigkeit des Geschmackes wiedergegeben zu werden. Immer bleibt der

Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung gleich gross.“

Spinoza sieht das besondere Wesen der einzelnen Dinge in ihrem Selbsterhaltungstrieb und in ihrer Cupiditas (Begierde).

Jetzt wollen wir aus weiteren Sätzen der Ethik den Nachweis erbringen, dass wir mit den vorhin gegebenen Ausführungen in der That die Ansicht Spinoza's getroffen haben. Für den berühmten Lehrsatz Eth: III. 6:

> Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.
>
> Ein jedes Ding sucht, soweit es in sich ist, sich in seinem Sein zu erhalten. —

giebt der Philosoph die Begründung, dass die einzelnen Dinge modi sind, durch welche Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden, oder wie der Philosoph zur genaueren Erklärung hinzufügt, Dinge, welche Gottes Macht, durch welche Gott existirt und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. (res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt.) Hier wird also vom Philosophen deutlich ausgesprochen, dass jedes Wesen, also nicht nur der Mensch, sondern ebenso jedes Thier, jede Pflanze, selbst jeder Stein eine Kraft in sich haben, mit der sie in ihrem Sein zu beharren streben, — und dass diese Kraft nichts anderes ist, als die existirende und schaffende Kraft der Natur selbst, von einer bestimmten Seite her angesehen. In jedem einzelnen Wesen der Natur also kommt unmittelbar die wirkende und schaffende Kraft der Gesammtnatur in einer ganz bestimmt umschriebenen Weise zum Ausdruck, so dass in der Erscheinung wie im Wirken und Handeln eines jeden Geschöpfes eine unterschiedene eigenartige Seite der göttlichen Natur sich verkörpert. Dieser Selbserhaltungstrieb eines jeden Geschöpfes wird, wie wir an einer anderen Stelle erfahren, Eth: II. 45 Schol. von nichts Weiterem mehr bestimmt, ist also aus nichts Anderem mehr erklärlich, auf nichts Anderes zurückzuführen.

> Etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.
>
> Obgleich jedes Ding von einem anderen einzelnen Wesen bestimmt wird, in gewisser Weise zu existiren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes im Existiren verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes.

Ein solcher Selbsterhaltungstrieb der Geschöpfe aber, der, wie von Spinoza in III. 7. ausgeführt wird, nicht Anderes ist als das wirkliche Wesen des Geschöpfes selbst (ipsius rei actualis essentia), ist nicht denkbar ohne Begierde, ohne Willen, ja, er ist selbst diese Begierde, dieser Wille.

So führt denn Spinoza in Eth: III. 9 Schol. auch ganz consequent aus, dass dieses wirkliche Wesen des Dinges selbst nichts Anderes ist als (zunächst auf den Menschen bezogen,) sein Trieb oder seine Begierde.

> Appetitus ... nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequntur.
>
> Die Begierde ist nichts Anderes als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur dasjenige, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt.

Dasselbe lehrt der Philosoph an einer anderen Stelle, an der er diese Wahrheit auch auf die Thiere miterstreckt, mit noch deutlicheren Worten. Indem er sich in II. 57 auf die eben erwähnte Definition der Begierde zurückbezieht (cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia), folgert er daraus:

> Ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt.
>
> Folglich unterscheidet sich die Begierde eines jeden Individuums von der Begierde des anderen nur insoweit, als sich die Natur oder das Wesen des Einen vom Wesen des Anderen unterscheidet.

Im Scholium zu diesem Lehrsatz 57 heisst es sodann:

> Gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.
>
> Die Freude des einen Wesens unterscheidet sich von der des anderen von Natur nur insoweit, als sich das Wesen des Einen vom Wesen des Anderen unterscheidet.

wobei, wie aus den vorhergehenden Stellen ersichtlich, der Philosoph von den verschiedenen Thierspecies, Insecten, Fischen, Vögeln u. s. w. spricht. Wir ersehen hieraus also schon genauer, dass Spinoza unter dem Wesen der Menschen und Thiere ihre Begierde versteht und auch das Wesen der übrigen Geschöpfe (Pflanzen, Steine) in ihrem Selbsterhaltungstrieb, also ebenfalls einer Art, einem Analogon der Begierde, gewissermassen einer schwächeren, nur erst der Anlage nach angedeuteten Begierde erblickt. Ja, es zeigt schon die ganze Affektenlehre Spinoza's, als die Aufstellung einer besonderen Disciplin, genugsam, dass er keineswegs, wie der Materialismus etwa, annimmt, auch die ganzen Affekte und Empfindungen der Menschen müssten schliesslich aus allgemeinen Körperbewegungen vollkommen erklärlich und vollständig auf sie zurückzuführen sein. Er betrachtet vielmehr in seiner Affektenlehre die Begierde und ihre beide Grundauszweigungen der Lust und des Schmerzes, resp. auf Geist und Körper zugleich bezogen, der Freude und Trauer, nach III. 9 Schol. als Urphänome, die nicht weiter ableitbar sind, sondern das wirkliche Wesen jedes Geschöpfes selbst ausmachen. Das Wesen der Dinge ist also nach Spinoza, wenn wir von allen feineren Distinctionen noch absehen, die Begierde, der Selbsterhaltungstrieb der Geschöpfe.*)

Spinoza und Schopenhauer.

Nach diesen Erörterungen wird es dem Leser wohl unwillkürlich auffallen, wie sich hier, nachdem wir bereits früher (S. 25. ff.) eine frappirende Aehnlichkeit zwischen Spinoza

*) Hierzu siehe Note VI.

und Schopenhauer nachgewiesen haben, eine noch viel überraschendere Verwandtschaft der Lehren beider Philosophen herausstellt. Die Lehre von der Cupiditas als der essentia hominis und der anderen Geschöpfe ist ja nichts anderes, als die bekannte Lehre Schopenhauer's vom Willen als eigentlichem Wesen aller Geschöpfe, nur mit dem Unterschiede, dass Schopenhauer diese Wahrheit noch auf einen allgemeineren Ausdruck gebracht, statt Begierde den Willen gesetzt, und diesen Gedanken daher auch noch consequenter und bewusster durchgeführt hat. Aber den Kern dieser Lehre haben wir hier deutlich bereits bei Spinoza vorgefunden*) und keine Auslegungs-

*) Es ist bezeichnend, dass Schopenhauer in seinem feurigen Ungestüm und seinem Drange, seine Lehre vom Willen als eine originale hinzustellen, diesen Kern seiner Lehre vom Willen, als Wesen der Dinge, bei Spinoza nicht nur nicht bemerkt hat, sondern diesem sogar da eine verkehrte, der seinigen entgegengesetzte Anschauung andichtet, wo er gerade mit ihm in der wunderbarsten Weise bis auf den Wortlaut hinab übereinstimmt. Schopenhauer liess sich von dem Satze Spinoza's, dass voluntas und intellectus dasselbe seien, irre führen. Er verstand unter dieser voluntas die Begierde, während Spinoza ausdrücklich in II. 48 Schol. erklärt, dass er unter diesem Willen (voluntas) das Urtheil verstehe, nicht aber die Begierde, durch welche die Seele Dinge begehre oder verabscheue. Dadurch gerieth Schopenhauer in die falsche Anschauung hinein, als ob der Wille in seinem Sinne von Spinoza mit dem Urtheil identifizirt würde. „Der Wille“ heisst es bei Schopenhauer (W. a. W. u. V. V. Aufl. Band I. S. 345) „wurde sogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Cartesius und Spinoza Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, erst in Folge seiner Erkenntniss geworden; er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser und beschlösse darauf, der oder der zu sein, so oder so zu handeln, könnte auch in Folge neuer Erkenntniss eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein Anderer werden. Ferner würde er darnach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und in Folge hiervon es wollen, statt dass er zuvörderst es will, und in Folge hiervon es gut nennt.“ Und was spricht nun Spinoza in Betreff des letzteren Punkts in Wahrheit aus? Das berühmte Wort: „Es erhellt aus allem diesem, dass wir nach nichts streben, nichts wollen, verlangen oder begehren, weil wir's für gut halten; son-

kunst, selbst nicht die gewaltige Beredsamkeit Schopenhauer's, wird Angesichts des klaren und deutlichen Ausspruchs von Spinoza, dass die Cupiditas die essentia hominis sei, und jedes Geschöpf den Selbsterhaltungstrieb habe, in seinem Sein zu beharren, daran zu rütteln vermögen, dass hier wiederum eine überaus grosse Verwandtschaft zwischen beiden Philosophen in einer Grundlehre der Philosophie vorliegt. Diese Uebereinstimmung ist aber auch nichts Zufälliges. Die Begierde, oder wie wir sie von nun ab mit Schopenhauer und im Geiste Spinoza's bezeichnen wollen, der Wille mit seinen verschiedenen Äusserungen im Gefühl und Handeln, in Leidenschaften und Affekten, im Charakter der Menschen und aller Wesen, (als einer bleibenden eigenartigen Mischung der verschiedensten Neigungen und Affecte,) stellt sich als ein nothwendiges Bindeglied dar zwischen der naturwissenschaftlich-mechanischen und der höheren metaphysischen Anschauung. Während nach der ersteren die menschlichen, thierischen, pflanzlichen Körper eine Zusammensetzung der verschiedensten Elementarorgane sind und auch in ihrem Getriebe durch die physikalischen und chemischen Vorgänge der Materie vollkommen erklärt werden sollen, bilden nach jener zweiten Anschauung die Körper aller Geschöpfe dennoch eine Einheit, welche unmittelbar die schaffende Kraft der Natur in einer ganz eigenartigen, so sich gleichzeitig nicht wiederholenden Weise zum Ausdruck bringt.

Der scheinbare Dualismus in Spinozas Philosophie.

Wenn wir jetzt nämlich auf die Vorwürfe, die man Spinoza von materialistischer und positivistischer Seite wegen

dern umgekehrt, wir halten etwas deshalb für gut, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren." Spinoza spricht also hier mit derselben Schärfe wie Schopenhauer, ja in derselben Fassung des Ausdrucks, die Wahrheit vom Primat des Willens vor der Erkenntniss aus, und aus dieser Uebereinstimmung beider Denker ergiebt sich wiederum auf's Deutlichste, wie sehr wir oben im Text mit Recht Spinoza die Ansicht zuschreiben, dass der Wille das eigentliche Wesen des Menschen und per analogiam der anderen Geschöpfe sei. —

der angeblichen Inkonsequenz seines Systems gemacht hat, näher eingehen, so ist es ja zunächst unleugbar, dass ein scheinbarer Dualismus durch seine Anschauungen hindurch geht. In den Hülfssätzen Eth. II. nach Propos. XIII. Schol. finden wir eine Anschauung dargelegt, die rein mechanisch ist und der materialistischen nahe zu kommen scheint. Es wird hier ausgeführt, dass alle organisirten Wesen, die höchsten wie die niedrigsten, den mechanischen Vorgänge der Materie unterliegen; dass die höheren Gattungen der Geschöpfe einschliesslich des Menschen nur auf einer Zusammensetzung von kleinsten Theilen beruhen, die durch ihre gegenseitige Lagerung und Mittheilung der Bewegung diese Körper zusammensetzen und sie in ihren Verrichtungen unterhalten. Es werden selbst höhere seelische Vorgänge, wie das Vermögen und die Entstehung des Gedächtnisses, auf mechanische Vorgänge zurückgeführt. Aus der Lehre von der Ratio und den Lehrsätzen II. 37 bis 39, namentlich wenn man dieselben, wie es von uns geschehen ist und in vernünftiger Weise geschehen muss, mit den vorangegangenen Sätzen 19 bis 29 zusammenhält, geht ferner hervor, dass Spinoza auch alle physiologischen Vorgänge des Körpers und die die Empfindungen begleitenden Erscheinungen von einer gewissen Seite her als mechanische Vorgänge kleinster Elemente betrachtet. —

In scheinbar vollkommenem Gegensatz hierzu finden wir auf der andern Seite in seinem System in der bereits angeführten Sätzen Eth: III und vielen anderen, namentlich in Eth: V. 14—16. 21—38, die wir nachher noch genauer zu interpretiren haben werden, eine ganz andere idealistische Weltanschauung* zum Ausdruck gebracht. Danach kommt

*) In einem anderen Zusammenhange hat auch Siegwart (Chr. Siegwart, Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinoismus untersucht. Gotha 1866.) richtig diese beiden scheinbar entgegengesetzten Elemente in Spinoza's Philosophie aufgefunden, indem er davon spricht, dass in Spinoza die mechanisehe Physik des Cartesius und die idealistische Ethik des Platonismus mit einander vereinigt seien. Er gesteht bei dieser

im Wirken und Handeln eines jeden Geschöpfes die schaffende Kraft der ganzen Natur in einer bestimmt umschriebenen Weise zum Ausdruck und bildet daher das Wesen aller Körper eine Einheit, einen ewigen, ausser aller Zeit und Dauer bestehenden Modus der Natur. —

Auflösung dieses Dualismus.

Wie ist diese doppelte Anschauung der Dinge nun miteinander zu vereinigen? Nur durch das Bindeglied der Begierde, des Selbsterhaltungstriebes, des Willens als des eigentlichen Wesens aller Geschöpfe. Der Wille eines jeden Geschöpfes, der Menschen, der Thiere, der Pflanzen stellt sich dar in einer grossen Anzahl von — in der aufsteigenden Reihe der Geschöpfe — immer mehr complicirter, immer höher vervollkommneter Organe; diese letzteren sind wieder ihrerseits zusammengesetzt aus einer noch weit grösseren Anzahl kleinster Elemente, der Zellen, deren jede eine relativ selbstständige Existenz hat. (Siehe Bew. v. Eth. II Lehrs. 24.) —

Aber alle diese einzelnen Elemente conspiriren dennoch, trotz ihres relativ selbstständigen Lebens, zur Darstellung dieses einen, einheitlichen Willens, dieses einen, so und so gearteten, genau umschriebenen Characters, wie er sich andrerseits in jedem Menschen, jeder Thier- und Pflanzengattung zu erkennen giebt, zur Darstellung dieses Modus, von dem Spinoza sagt, dass er die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücke. — Daran hindert auch nicht der Stoffwechsel, dem alle Körper unterworfen sind. Denn obgleich beständig Stoffe aus dem thierischen Körper nach

Gelegenheit Spinoza lobend eine besondere Kraft des Geistes zu und erwähnt, dass man der Ethik nur wenig mehr die tiefe Kluft ansehe, welche ursprünglich diese beiden Vorstellungen trenne. Die weiteren Ausführungen, die Siegwart hieran knüpft und in deren Verfolg er jenes Lob wiederum vollkommen zurücknimmt, theilen wir aber ganz und gar nicht und werden uns darüber genauer in Note XII aussprechen.

Eth: II Lemma IV ausgeschieden und andere dafür neu aufgenommen werden, so behält dennoch ein jedes Individuum dessen ungeachtet seine innere Natur bei, (nach Lemma IV VII a. a O.), indem eben die neu aufgenommenen Stoffe durch Assimilation dem besonderen Wesen dieses Körpers, dem in ihm verkörperten Willen und eignenartigen Character ebenso zu dienen gezwungen werden, wie früher die jetzt ausgeschiedenen Stoffe, welche nach Verlassen des Körpes wieder andere Verbindungen aufsuchen und ihren eigenen Gesetzen folgen. —

Nachweis des einheitlichen Willens in allen Geschöpfen trotz ihrer Zusammensetzung aus verschiedenen Elementarorganen.

Für dieses hier dargestellte Verhältniss eines einheitlichen Willens des ganzen Menschen oder Thieres auf der einen Seite, und einer Anzahl relativ selbständiger organischer Elemente, in denen dieser Wille zur Verwirklichung kommt, andrerseits, bieten Collectivunternehmungen in der menschlichen Gesellschaft täglich ein adaequates Beispiel dar. Jedes Gesellschaftsunternehmen besteht in dieser Weise. Eine vollkommen schlagfertige Armee, die soeben in den Krieg auszieht — um dieses Verhältniss auch im Einzelnen an einem Gegenbilde zu erläutern — stellt hinsichtlich ihres Zweckes, den Feind zu schlagen und zu besiegen, einen vollkommen einheitlichen Willen dar, obgleich sie in Wahrheit aus Hunderttausenden von selbstständigen, mit eigenem Willen begabten Individuen zusammengesetzt ist. — Durch den ganzen ungeheuren Mechanismus der Armee, obwohl die einzelnen Glieder desselben beständig wechseln, geht nur der einzige Wille, den Feind zu besiegen, und diesem höheren einheitlichen Zweck*) sind alle

*) Genau in demselben Sinne, wie wir oben die Einheit des Individuums trotz der Vielheit der sie zusammensetzenden Zellen und weiterhin der Atome, zu erklären suchen, erklärt sie auch Rudolf Virchow, der gewiss am hervorragendsten berufen ist, gerade in dieser Frage ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Das Individuum ist nach seiner Erklärung in dem Vortrage über „Atome und Individuum“ eine

Willensregungen eines jeden Einzelnen vollständig untergeordnet. — Nur insofern haben die einzelnen Individuen noch einen selbstständigen Willen, eigene Willensregungen, als diese die Zwecke des Ganzen nicht tangiren.*

Da haben wir das vollkommene Gegenbild der Einheit des Willens und des Selbsterhaltungstriebes, die sich in jedem menschlichen wie anderem Organismus verkörpern, trotzdem diese Organismen in Wahrheit aus unzähligen kleinsten Körpern zusammengesetzt sind, deren jeder die Fähigkeit hat, sich über die ihm vom Körper vorgeschriebene Norm hinaus selbstständig und höchst einseitig zu entwickeln. — Es können daher sehr wohl Empfindungen des thierischen und menschlichen Körpers mit höchst complicirten physiologischen Vorgängen in den kleinsten Elementen des Körpers zusammenhängen, und dies schliesst dennoch nicht aus, dass andrerseits diese selben Empfindungen der unmittelbare Ausdruck des einheitlichen Willens dieser Geschöpfe mit seinen notwendigen Reactionen auf die Eindrücke der Aussenwelt sind. —

Schopenhauer als trefflichster Interpret der Lehre Spinozas von der Cupiditas (Begierde) als dem Wesen der Dinge.

Nun wird man uns aber einwenden können, dass wir hier künstlich in Spinoza's System etwas hineinzulegen suchen,

einheitliche Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken, oder wie man es auch ausdrücken mag, nach einem bestimmten Plane thätig sind. Dieser innere Zweck, heisst es weiter, ist auch zugleich ein äusseres Mass, über welches die Entwickelung des Lebendigen nicht hinausreicht.

*) Wir brauchen dieses Gleichniss wohl kaum noch näher in dem Sinne durchzuführen, dass Krankheiten oder gar tödtliche Erkrankungen des Körpers vollkommen zu vergleichen sind einer von äusseren Elementen hineingetragenen Meuterei im Heere, wobei ebenfalls die einzelnen Glieder, wie die im menschlichen Körper erkrankten Zellen, sich gegen den einheitlichen Willen, der hier im Heere, dort im menschlichen Körper verwirklicht ist, empören und ihre eigene Sonderkraft gegen die Zwecke des Ganzen behaupten, wodurch die meuternden Elemente ebenso unter Umständen das Heer in sich lockern und aufreiben, oder einem Gegner in die Hände spielen können, wie jene erkrankten Zellen das Leben der Geschöpfe zu vernichten drohen.

was erst Schopenhauer angehört, erst von diesem in voller Klarheit und Deutlichkeit zur Ausführung gebracht worden ist. Es heisst aber schon an sich in das System eines Philosophen nichts hineinlegen, wenn man das nothwendige Bindeglied auffindet, welches verschiedene Gedankenreihen desselben zu einer ungesucht sich ergebenden, vollkommen in sich geschlossenen Einheit verbindet, wie es hier der Fall ist, und namentlich nicht, wenn diese so aufgefundene Einheit nunmehr, wie sich das im Folgenden immer deutlicher ergeben wird, an den eigenen Ausführungen dieses Philosophen sich Schritt für Schritt erproben und als stichhaltig erweisen wird. Um so weniger kann hier aber von einem willkürlichen Hineinlegen in das System Spinoza's die Rede sein, als wir vorhin in eigenen Sätzen desselben diejenige Ansicht vom Willen, die Schopenhauer ausspricht und im Einzelnen vielseitig durchführt, bereits ganz klar und offensichtlich im Kern vorgefunden haben. —

Da wir hier aber auch jeden Schein einer sophistischen Spiegelfechterei vermeiden und Spinoza nichts leihen wollen, was ihm nicht selbst angehört, so räumen wir soviel rückhaltlos ein, dass in diesem Ueberbrücken zweier scheinbar gegensätzlicher Anschauungen allerdings eine Lücke, nicht etwa im Denken Spinoza's — dass diese nicht vorhanden war, zeigen die angeführten Stellen unwiderleglich — wohl aber in seinen Ausführungen enthalten ist. Das Bindeglied zwischen den beiden Betrachtungsweisen in seinem System, der mechanischen und idealistischen, fehlte nicht im Denken Spinoza's, wohl aber vermissen wir die specielle Ausführung des Gedankens bei ihm, wie sich beide Betrachtungsreihen durch das Bindeglied des Willens, als der essentia hominis, des Selbsterhaltungstriebes, (mit dem ein jedes Wesen in seinem Sein zu beharren strebt und worin sich dasselbe als ein Modus darstellt, durch welchen die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden,) mit einander vereinigen lassen, und zu einer höheren Einheit verbinden. — Diese genaueren Ausführungen konnte aber auch

Spinoza noch gar nicht geben, dazu waren die schwierigen Probleme, die er hier aufstellt, noch nicht allseitig und oft genug durchdacht worden, um schon damals auch nur entfernt die spiegelklare Durchführung dieses Gedankens in allen Einzelheiten zu ermöglichen. Dazu musste das Problem, welches Spinoza als solches zum ersten Mal in der modernen Philosophie so fest und sicher aufstellt, erst von den ihm folgenden deutschen Philosophen (namentlich Kant u. Schelling), von neuem aufgenommen, durchdacht, in immer klareren Ausdruck gebracht werden, bis endlich Schopenhauer diesen Gedanken, der im Kern bei Spinoza allerdings vollkommen deutlich vorliegt, in voller Klarheit der Ausführung im Einzelnen, und nach vielen Seiten hin erhärtet und bewiesen, aussprechen konnte. Ausserdem aber fehlte auch zur Zeit Spinoza's noch zu sehr die genauere Kenntniss des organischen Lebens und der Entwicklungsgeschichte desselben, als dass der Philosoph seinen genialen Gedanken: in der Begierde das Wesen der Organismen zu sehen, schon in ähnlicher Weise concret hätte durchführen können, wie es später Schopenhauer gelang. Wir werden jedoch sehen, das Schopenhauer bei der Durchführung dieser Lehre (W. a. W. u. V. Band II.) von einer idealistischen Einseitigkeit noch keineswegs frei war und die Gedanken Spinoza's daher bei ihm auch noch nicht rein und ungetrübt zum Ausdruck kommen.

Der Wille ist das Bindeglied zwischen der idealistischen und mechanischen Anschauungsweise Spinozas.

Wir können demnach nach den vorangegangenen Erörterungen als bewiesen annehmen, dass im Willen, in der Cupiditas als Wesen aller Geschöpfe, das Bindeglied zwischen den beiden scheinbar unverträglichen Anschauungsweisen Spinoza's, seiner idealistischen und seiner mechanischen, zu suchen ist. — Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Betrachtungsweisen der Naturwesen werden wir jetzt aber noch im Speciellen mehrfach beleuchten müssen, ehe wir auf unserem Hauptwege, dem Erschliessen eines Verständ-

nisses der scientia intuitiva weiter fortschreiten können. Denn ehe wir von dieser Möglichkeit uns nicht gründlich überzeugt haben, können wir auch den Unterschied zwischen der rationellen und intuitiven Erkenntniss des Philosophen nicht vollkommen klar machen und schweben auch alle weiteren Ausführungen, die Spinoza über die essentia corporis, über den Unterschied zwischen dieser und der existentia corporis giebt und mehrere andere weiterhin von uns zu erörternde Lehren des Philosophen, in der Luft, und entbehren jedes sicheren Haltes.

Spinoza und der moderne Materialismus.

Es stellt sich uns somit jetzt auf dem ganz von selbst, ungesucht sich ergebenden Gange unserer Untersuchung jenes grosse Problem dar, welches, wie es bereits Spinoza stark beschäftigt hat, auch unsere Zeit und zwar aufs heftigste und leidenschaftlichste bewegt, — ein Problem, welches vielleicht das Grundproblem des ganzen Philosophirens unserer Zeit ist, von dessen Lösung jede weitere und gedeihliche Entwickelung der Philosophie überhaupt abhängt. Es ist dies die Frage, wie dem immer weiter um sich greifenden Forschungen und Erfolgen der modernen Naturwissenschaft gegenüber und dem Uebermuth, möchte man sagen, welcher sich derselben auf Grund dieser grandiösen Erfolge bemächtigt hat, nun alle Erscheinungen der Welt bis hinauf zu den höchsten: die Empfindungs- und Gefühlswelt der Menschen und Thiere, das höchste Geistesleben der Menschheit, — ausschliesslich aus mechanischen Vorgängen kleinster Körpertheile, der Atome, erklären zu wollen, sie auf ein blos zufälliges, mechanisches Zusammentreffen solcher bewegten Atome zurückzuführen, — noch überhaupt eine höhere ideale Weltanschauung bestehen könne? Sehen wir zu, wie weit wir hier an der Hand der spinozistischen Weltanschauung dieses Problem zu lösen vermögen, wenn auch natürlich unsere dies bezüglichen Auseinandersetzungen, die ja nicht das ausschliessliche Thema dieser Schrift bilden, sondern hier nur im Vorbeigehen von uns aufgenommen werden

mussten, nicht den Anspruch auf Vollständigkeit werden erheben können, sondern sich mehr als einzelne Aphorismen zur Lösung dieses Problems darstellen werden. —

Die moderne Naturwissenschaft oder vielmehr ihr consequentester, aber auch einseitigster Ausläufer, der moderne Materialismus, behauptet bekanntlich, dass alle Erscheinungen in der Welt, einschliesslich des Empfindungslebens der höheren Geschöpfe, des Empfindungs- und Geisteslebens der Menschen rein mechanisch, durch die allgemeinen physikalisch-chemischen, nach festen Gesetzen geregelten Vorgänge kleinster Körpertheile zu erklären seien; dass ferner die ganze Entwickelung der Reihe der organischen Geschöpfe durch immer vollkommenere Gattungen bis hinauf zum Menschen und consequenter Weise also auch die ganze Bewegung der Weltgeschichte mit ihrem scheinbar so wunderbaren Plane der Entwickelung in Wahrheit durch einen Zusammenfluss äusserer mechanischer Einwirkungen plan- und ziellos rein zufällig zu Stande gekommen seien und fernerhin zu Stande kommen. — Wenn man diese Thesen vom modernen Materialismus vortragen hört, so klingen sie ungeheuer zuversichtlich; sie empfehlen sich durch ihre scheinbare Einfachheit und Consequenz und schmücken sich daher auch gern mit dem Namen der wahrhaft monistischen Weltanschauung. Namentlich diejenigen, die im Grunde genommen am wenigsten von der Sache verstehen, sondern nur überall gern mit Schlagwörtern um sich werfen, die das gediegene Gold der strengen Forschung gern in allerlei kleinen Prunkstücken ausgeben — posaunen alltäglich in Journalen, Brochüren und Büchern in die Welt hinaus: diese Lehre sei die allein wahre und seeligmachende, ihr allein gehöre die Zukunft, und Alles, was tiefsinnige Philosophen bisher über das Wesen der Welt ausgedacht und in ihren Werken niedergelegt haben, gehöre in die Rumpelkammer der Geschichte*).

Dr. Bois-Reymond's Aeusserungen über die Grenzen des Naturerkennens.

Hören wir nun aber aus dem Munde eines berufensten

* Hierzu siehe Note VII.

Vertreters dieser Ansichten, eines grossen Naturforschers, was es in Wahrheit mit der Zuverlässigkeit dieser Aussprüche auf sich hat, wie weit bisher die Naturforschung dieses ihr vorschwebende Ziel erreicht hat, ja überhaupt je wird zu erreichen vermögen. Dubois-Reymond in seinen vielzitirten „Grenzen des Naturerkennens“ spricht sich über den entscheidenden und wichtigsten Punkt dieser materialistischen Anschauung, dass Empfindung und Bewusstsein aus Mechanik der Atome zu erklären seien, nachdem er vorher auseinandergesetzt, dass auch die geistigen Vorgänge bei den niedersten Thieren und weiter hinauf durch die Reihe der vollkommneren Geschöpfe bis zu denen des Menschen begleitet seien von bestimmten Bewegungen bestimmter Atome, in bestimmten Ganglienzellen und Nervenfasern, und wenn wir daher eine astronomische, d. h. die möglichst vollkommene Kenntniss dieser mechanischen Vorgänge hätten, die materiellen Bedingungen geistiger Vorgänge uns vollkommen erschlossen sein würden, folgendermassen aus: (S. 35—38.):

„Was aber die geistigen Vorgänge selber betrifft, so zeigt sich, dass sie bei astronomischer Kenntniss des Seelenorgans uns ganz ebenso unbegreiflich wären, wie jetzt. Im Besitze dieser Kenntniss ständen wir vor ihnen, wie heute, als vor einem völlig Unvermittelten. Die astronomische Kenntniss des Gehirnes, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen aber lässt sich eine Brücke ins Reich des Bewusstseins schlagen. —

Bewegung kann nur Bewegung erzeugen oder in potentielle Energie sich zurückverwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn ein-

hergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen ausserhalb des Causalgesetzes, schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig wie ein Mobile perpetuum es wäre. Aber auch sonst sind sie unbegreiflich. —

Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtuug, als könnten durch die Kenntniss der materiellen Vorgänge im Gehirn gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden. Ich rechne dahin das Gedächtniss, den Fluss und die Association der Vorstellungen, die Folgen der Uebung, die spezifischen Talente u. d. m. — Das geringste Nachdenken lehrt, dass dies Täuschung ist. Nur über gewisse innere Bedingungen des Geisteslebens, welche mit den äusseren durch die Sinneseindrücke gesetzten etwa gleichbedeutend sind, würden wir unterrichtet sein, nicht über das Zustandekommen des Geisteslebens durch diese Bedingungen. —

Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits der für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsache: Ich fühle Schmerz, ich fühle Luft, schmecke Süsses, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe roth mit der ebenso unmittelbar daraus fliessenden Gewissheit: „Also bin ich!“

Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dass es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- Atomen nicht sollte gleichgültig seien, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könnte. Sollte ihre Lageruugs- und Bewegungsweise ihren nicht gleichgültig sein. so müsste man sie sich nach Art der Monaden schon einzeln mit Bewusstsein ausgestattet denken. Weder wäre damit das Bewusstsein überhaupt erklärt, noch für die Erklärung des einheitlichen Bewusstseins des Individuums das mindeste gewonnen. —

Es ist also grundsätzlich unmöglich durch irgend eine

mechanische Combination zu erklären, warum ein Accord Königscher Stimmgabeln mir wohl- und warum Berührung mit glühendem Eisen mir weh thut. Kein mathematisch überlegender Verstand könnte aus astronomischer Kenntniss des materiellen Geschehens in beiden Fällen a priori bestimmen, welcher der angenehme und welcher der schmerzhafte Vorgang sei. Dass es vollends unmöglich sei und stets bleiben werde, höhere geistige Vorgänge aus der als bekannt vorausgesetzten Mechanik der Hirnatome zu verstehen, bedarf nicht der Ausführung. Doch ist, wie schon bemerkt, gar nicht nöthig, zu höheren Formen geistiger Thätigkeit zu greifen, um das Gewicht unserer Betrachtungen zu vergrössern. Sie gewinnt gerade an Eindringlichkeit durch den Gegensatz zwischen der vollständigen Unwissenheit, in welcher astronomische Kenntnisse des Gehirnes uns über das Zustandekommen auch der niedersten geistigen Vorgänge liesse, und der durch solche Kenntniss gewährten ebenso vollständigen Enträthselung der höchsten Probleme der Körperwelt."

Philosophische Folgerungen aus Dubois' Aeusserungen auf die Unhaltbarkeit des Materialismus.

Hier haben wir also mit dürren Worten das Bekenntniss*) dass die Naturforschung niemals das Entstehen von Empfin-

*) Genau in demselben Sinne spricht sich auch bekanntlich der bedeutende Geschichtsschreiber des Materialismus, F. A. Lange, gewiss der kompetenteste Beurtheiler dieser Frage in seiner berühmten „Geschichte des Materialismus" aus (Bd. 1. S. 15): Die Grundlage aller rationellen Naturerklärung, aller grossen Entdeckungen der Neuzeit ist die Auflösung der Erscheinungen in die Bewegung kleinster Theilchen geworden . . . Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalls, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen im weitesten Umfange, und doch vermag die Atomistik heute so wenig, wie zu Demokrits Zeiten, auch nur die einfachste Empfindung vom Schall, Licht, Wärme, Geschmack u. s. w. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffs ist diese Kluft gleich gross geblieben, und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunctionen aufzustellen, und

dungen und damit das Bewusstsein des Ich, der innersten Persönlichkeit also, aus Lagerung und Bewegung von Atomen wird erklären können. Fallen damit von selbst alle die grossen Ansprüche, welche der Materialismus erhebt, die Welterscheinungen als Mechanik der Atome einheitlich zu erklären, so ist dieses Zugeständniss der Naturforschung, philosophisch betrachtet, aber zugleich von der ungemeinsten Bedeutung. —

Wenn wir uns fragen, worin wir als Menschen das Eigenste unseres Wesens sehen, und worin zugleich das Eigenste der uns zunächst stehenden Geschöpfe, der Thiere, besteht, so werden wir unbedenklich antworten: In unserem Begehren, Fühlen und Handeln und in dem davon unzertrennlichen Bewusstsein des Ich. Der ganze unwillkürliche Inhalt des menschlichen Lebens; die Triebfeder, die jeden einzelnen und die Gesellschaft zusammenhält, liegt in dem Begehren, sich in seinem Sein zu erhalten, und in dem Begehren nach möglichstem Wohlsein. Die Bewegung und Schwingung eines jeden einzelnen Menschenlebens besteht und wird unterhalten durch den Wechsel von Empfindungen, durch Lust und Schmerz, Freude und Trauer. Der ganze Inhalt der Weltgeschichte endlich mit seinen Kämpfen innerhalb eines einzelnen Volkes und zwischen verschiedenen Völkern, wird geschaffen durch den handelnden Menschen, durch die höchste Willenskraft dessel-

die mechanischen Bewegungen sammt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen . . Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittels dieser gewaltigen Waffe dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften abzuleiten, allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden, zwischen dem, was der einfache Klang als Empfindung eines Subjectes, als meine Empfindung ist, und den Zersetzungsprozessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muss, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objecte zu erklären.“ Diese letztere Bezeichnung ist nach unserer Anschauung allerdings mit Vorsicht aufzunehmen; die Empfindung gehört auch der Welt der Objecte an.

ben, die er einsetzt zur Verwirklichung der höchsten idealen Zwecke der Menschheit, und genau ebenso werden die ganzen Kämpfe zwischen den Thieren hervorgerufen durch den Trieb nach Wohlsein und den Selbsterhaltungstrieb. Wenn auch in dumpferer Weise als beim Menschen, beruht das Leben der Thiere ebenfalls auf Begehren und Empfinden. Das ganze Wahrnehmen und Erkennen endlich dient sicherlich in erster Reihe dazu — darin werden wir wohl Schopenhauer wiederum unbedingt Recht geben, — um diesem Selbsterhaltungstrieb wirksamer und besser genügen zu können, ist daher ebenfalls ohne die Basis des Willens, des Begehrens nicht denkbar; und ebenso hängt auf das höchste Denken, wie wir nachher finden werden, nothwendig mit dem Willen zusammen. —

Eine philosophische Anschauung also, wie der Materialismus, der eingestandener Massen — wie Dubois hier sehr treffend sich ausdrückt — die für uns ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, nach ihren Prinzipien, alles in der Welt aus Mechanik der Atome erklären zu wollen, nicht begreifen kann, sagt damit aus: dass ihr Prinzip gerade nicht hinreicht zur Erklärung dessen, was jede Philosophie in erster Reihe, wenn auch nicht weiter ableiten, wohl aber verstehen und dem sie seine richtige Stelle in ihrer Erklärung der Welterscheinungen anweisen muss. Sonst lässt sie gerade das wichtigste Problem, welches uns Menschen am allernächsten liegt, weil es unser Leben selbst betrifft, unerklärt und unberücksichtigt: Die Welt des Begehrens, Empfindens und Handelns, welche unser ganzes unwillkürliches Leben ausmacht und erhält. — Eine Philosophie, die, wie der Materialismus, bekennen muss: Wie die Verrichtungen der Körper materiell zu begreifen sind, das kann ich noch erklären; wie aber auch selbst im niedersten Thiere eine Empfindung entsteht, das ist nach meinem Prinzip absolut unerklärlich, — gesteht schon damit ein, dass sie nur ein höchst einseitiges, nur bedingt anwendbares Erklärungsprinzip bildet, weil sie damit das wichtigste Gebiet, dessen Verständniss uns Menschen unwill-

kürlich, ohne jede Reflexion am meisten am Herzen liegen muss, von vornherein aus ihrer Betrachtung ausscheidet. —

Weitere Folgerungen aus Dubois Äusserungen.

Nun folgt aus diesem Zugeständniss der Naturforschung durch den Mund Dubois' aber noch viel mehr. Ist die Empfindung nach dem materialistischen Princip absolut unerklärlich, muss die Naturforschung vielmehr gestehen, dass Behagen und Schmerz, die wir in der Stufenreihe der Naturwesen beim niedersten Thiere zuerst erscheinen sehen, ursprüngliche, nicht weiter definirbare Thatsachen sind, so folgt daraus nach dem Grundsatze, dass nichts neues in der Natur entstehen kann, — dass der Grundtrieb dessen, was beim niedersten Thier als die erste Regung von Behagen und Schmerz auftrat, die Wurzel, aus der diese Regungen entstammen, nicht im niedersten Thier zuerst entstanden sein können, sondern bereits in den früheren Stufen der Naturwesen, in den Pflanzen, und schliesslich selbst im Gestein, in den Mineralien vorhanden gewesen sein müssen. — Wir wissen, dass alle sonst vorhandenen Kräfte in der Natur sich wohl unaufhörlich verändern und weiter entwickeln können, dass aus dem Keim, der niedersten Anlage einer Kraft sich allmählich die höchst entfaltete, komplicirteste Erscheinung eben dieser Kraft zu entwickeln vermag, dass aber nirgendwo in der Entwicklung der Natur und ihrer Wesen plötzlich eine absolut neue Kraft entstehen kann, von der vorher keine Spur und Anlage in der Natur vorhanden war. Gesteht Dubois selbst ein, dass ganz abgesehen von den höchsten geistigen, und wie wir hinzufügen wollen, Willensvorgängen (denn der Wille kommt hier ebenso in Betracht, wie der Geist), wie sie sich in den Schöpfungen eines Shakespeare, Raphael, Mozart zeigen, selbst schon die erste Regung von Behagen oder Schmerz, die im Beginne des thierischen Lebens auf Erden, ein einfachstes Wesen empfand, sich niemals als Bewegung von Atomen begreifen lasse, dass Bewegung nur Bewegung erzeugen könne, so muss auch die Anlage zu dieser

neuen Kraft, die Wurzel, aus der sie entstammt, von jeher neben der Bewegung in der Natur vorhanden gewesen sein und sie nur im Thiere zu einer deutlicheren Entfaltung und damit zur Möglichkeit des Bewusstseins von sich selbst gelangt sein. Es giebt gar nichts unphilosophischeres, als die Annahme Dubois', dass, bevor das erste, niederste Thier entstanden war, die Natur vollkommen aus Mechanik der Atome erklärlich war (a. a. O. S. 28 u. 29), bis dahin ausschliesslich die Mechanik der Atome die Welt regiert habe; nach dem Entstehen des ersten Thieres, respect. der ersten Regung vom Behagen oder Schmerz die Welt aber plötzlich aufgehört habe, aus blosser Atommechanik erklärlich zu sein. — Nein, wenn die Natur nach Entstehung des ersten Thieres nicht mehr aus blosser Mechanik der Atome zu erklären ist, so war sie es auch vorher nicht. —

Diese selbstgeschaffene Schwierigkeit verschwindet demnach vollständig, wenn man die einleuchtende Lehre Spinoza's resp. Schopenhauers sich gegenwärtig hält, dass Behagen und Schmerz nur Auszweigungen, Modifikationen der Begierde, des Willens des Menschen und der Thiere seien, und der Wille, nach Spinoza wenigstens der Selbsterhaltungstrieb, auch den Pflanzen, und schliesslich selbst den anorganischen Körpern zu eigen sei, ja geradezu das Wesen, die essentia derselben ausmachen, oder, wie Spinoza sich ausdrückt, dass die Pflanzen und Steine (denn es heisst in Eth. III. 6. ganz allgemein unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, die schaffende Kraft der Natur in einer gewissen Weise zum Ausdruck und zur Offenbarung bringen. —

Die Naturforschung ist denn übrigens auch bereits auf dem besten Wege, in einzelnen ihrer hervorragenden Vertreter von der Einseitigkeit des Materialismus abzuschwenken und die Erkenntniss sich zu eigen zu machen, dass neben der Bewegung den Atomen auch Wille zugeschrieben werden müsse. Ein so enragirter Darwinianer wie Ernst Häckel spricht es in den Populären Vorträgen II. Seite 79 geradezu aus:

„Jedes Atom besitzt eine inhaerente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne „beselt"*. Ohne die Annahme einer „Atomseele" sind die gewöhnlichsten und allgemeinsten Erscheinungen der Chemie unerklärlich. Lust und Unlust, Begierde und Abneigung Anziehung und Abstossung müssen alle Massenatomen gemeinsam sein; denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen."

Wir wollen es hier dahingestellt sein lassen, ob diese Erklärung der Phänomene eine vollkommen zutreffende und wahre ist. Es könnte auf der einen Seite bedenklich erscheinen, den Atomen bei ihrer Bewegung nicht nur Willen, sondern bereits Empfindung zuzuschreiben, und auf der anderen Seite fehlt jedenfalls noch viel daran, dass diese Theorie bereits von Häckel in befriedigender Weise zur Erklärung der gesammten Erscheinungen der Natur verwerthet worden wäre. Es kommt hier aber auch noch nicht so sehr auf die befriedigende Durchführung im Einzelnen an, als vielmehr auf das Anerkenntniss des Princips Seitens der Naturforschung selbst, dass ohne die Annahme des Willens als einer ursprünglichen Kraft in der Natur, die sich nur allmählich zu immer höheren und komplizirteren Gestaltungen entfaltet, die Naturerscheinungen überhaupt nicht zu begreifen sind.**)

*) Man vergleiche hiermit die bekannte Aeusserung Spinoza's: „Alle Einzelwesen sind, wenn auch in verschiedenen Graden, dennoch beseelt."

** Es handelt sich hier darum, zuzugestehen, dass den elementaren Theilen der Materie nicht nur Bewegung, sondern auch innere Kräfte zugeschrieben werden müssen, aus denen die Ortsveränderung und Bewegung derselben erst wahrhaft erklärlich ist. —

Unzureichende Erklärung der Entwicklungsreihe der organischen Geschöpfe durch den Darwinismus.

Ebenso aussichtslos sieht es aber auch mit dem weiteren Anspruch des Materialismus aus, nach den Grundsätzen der Darwin'schen Theorie, durch rein mechanische Ursachen, Anpassung, Vererbung, Zuchtwahl u. s. w. das immer höhere Aufsteigen der Naturwesen in den verschiedenen Pflanzen und Thiergattungen bis hinauf zum Menschen erklären zu wollen. Eduard von Hartmann hat in seiner Schrift „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", gestützt auf die Untersuchungen von Baumgärtner und Wiegand, und namentlich auf die Theorie der „heterogenen Keimmetamorphose" von Köllicker und durch eine Reihe anderer Argumente zum grossen Theil schlagend nachgewiesen, dass alle diese Erklärungsprincipien des Darwinismus auch nicht im entferntesten hinreichen, wirklich das Entstehen einer höheren Art aus einer niederen begreiflich zu machen; dass ohne die Annahme einas ursprünglichen Planes, der der Natur inne wohne, (wir würden lieber sagen, eines ursprünglichen Strebens) immer höhere Gattungen aus ihrem Schooss zu erzeugen bis hinauf zum Menschen, indem sie sich selbst zum Bewusstsein kommt, diese aufsteigende Reihe von Geschöpfen von niederen zu höheren gar nicht zu verstehen ist. Kurz, die gesamten Ansprüche der materialistischen Weltanschauung, wie wir sie vorhin in einer kurzen Formel skizzirt hatten, sind heute ebenso als explodirt zu betrachten, wie sie von jeher vor einer genaueren, gründlichen Prüfung nicht Stich gehalten haben. Die mechanische Welterklärung für sich allein genommen, kann niemals hinreichen, das ganze Wesen der Welt mit allen seinen Phänomenen zu erklären.

Und besinnen wir uns auch nur einen Augenblick, und betrachten einmal diese ganze Streitfrage von einem höheren Standpunkt aus, so kommen wir schon eo ipso durch einen einzigen freien Ueberblick zu der Ueberzeugung, dass diese mechanisch-naturalistische Anschauung für sich allein zur Erklärung der Welt gar nicht hinreichen kann. — Wenn wir

schon ein, der ganzen Natur gegenüber betrachtet, so unvergleichlich viel einfacheres Gebilde, wie den menschlichen Staat, — nicht durch ein einziges Princip begreifen, nicht auf eine einzige Formel zurückführen können, so ist dies ebensowenig und noch viel weniger einem so unendlich reichen, verwickelten Gebilde gegenüber möglich, als welches sich uns die gesamte Natur darstellt. Der Staat ist weder allein durch das Prinzip der Macht, noch durch das der Freiheit, noch etwa, wie die modernen Sozialisten wollen, aus der blossen Aufgabe zu erklären, für das rein materielle Gedeihen und Wohl, für die blosse Füllung des Magens der Staatskörper zu sorgen, sondern jedes dieser Principien, in voller Einseitigkeit durchgeführt, würde, wie es praktisch realisirt den Staat zerstören und auflösen müsste, theoretisch stets unendlich viele Erscheinungen des Staatslebens unerklärt lassen; man müsste vor diesen Erscheinungen einfach die Augen verschliessen, als vor unbequemen Thatsachen, die mit unserer vorgefassten Theorie nicht vereinbar sind. Genau so ergeht es einer jeden Naturerklärung, (sie sei einseitig materialistisch, oder einseitig idealistisch), die das ganze reiche uns erkennbare Leben der Natur mit allen seinen so unendlich mannigfaltigen, verwickelten Phänomenen auf ein einziges Princip zurückführen, aus ihm allein herleiten will als blosse Folge aus einer Prämisse. Wie es sich objectiv betrachtet im Hinblick auf den reichen Inhalt der Natur als widersinnig darstellt, dieselbe aus einem einzigen Princip erklären zu wollen, so sträubt sich, subjektiv genommen, unsere menschliche Natur aufs Äusserste dagegen, die ganze reiche Welt, wie das Rad einer Maschine aus bloss bewegten Körperatomen abschnurren zu sehen. Dieses Ableiten aller Erscheinungen der Natur mit ihrem ganzen reichen Leben der Pflanzen und Thiere, mit der ganzen gewaltigen Geschichte der Menscheit aus bloss bewegten Körperatomen schmückt sich zwar mit dem Namen einer einheitlichen, monistischen Weltanschauung, ist aber in Wahrheit nur eine öde Einerleiheit. Der Materialismus begreift nicht die höhere Einheit

der Naturerklärung, in der alle verschiedenen Principien sich so zu einer höheren Einheit verschmelzen und verbinden, wie in der Natur selbst alle ihre verschiedenartigen Kräfte sich schliesslich zu einem einheitlichen Ganzen vereinigen. —

Die wahre Bedeutung der Mechanik als Mittel zur Verwirklichung der Ideen in der Körperwelt.

Kann also die Mechanik der Atome für sich allein niemals hinreichen das Wesen der Welt begreiflich zu machen, so fragt es sich nun, welche Bedeutung hat sie denn für die Natur, und weshalb spielt sie auch im System Spinoza's eine so gewaltige Rolle? — Die Mechanik ist einfach das Mittel der Verwirklichung in der Körperwelt, in der Natur. Wir haben bereits die Uebereinstimmung Spinoza's mit der modernen Naturforschung dahin festgestellt, dass der einheitliche Wille, Character eines jeden Menschen sich dennoch körperlich darstellt in einer grossen Anzahl von einzelnen Organen, die ihrerseits wieder weiter zusammengesetzt sind aus noch kleineren, relativ selbständigen Theilen. Die einzelnen Willensäusserungen, Verrichtungen eines Individuums sind begleitet von einer grossen Anzahl physikalischer und chemischer Vorgänge; in letzteren stellt sich ausnahmslos alles dar, was körperlich geschieht. — Diese Willensäusserungen bestehen aber nicht aus ihnen, sondern stellen sich in ihnen nur dar, verwirklichen sich nur in ihnen. So wie ein geistiger, ein Willensvorgang, eine Idee körperlich werden, d. h, auf die materielle Welt einwirken wollen, müssen sie sich alsbald in einer grossen Anzahl einzelner, durch Ursache und Wirkung streng mit einander verbundener mechanischer Vorgänge verwirklichen.

Einschränkung der Geltung des Mechanismus, erläutert am Beispiel der Armee.

Ein Beispiel wird dies alsbald vollkommen deutlich machen. Denken wir an das schon einmal herangezogene Beispiel der Armee und betrachten wir diese hier von einer etwas an-

derer Seite, als an der früheren Stelle. Die Armee ist von der einen Seite betrachtet ein ungeheurer Mechanismus; unaufhörlich bis in die kleinsten Glieder derselben hinein werden in ihr nach strengem Commando mechanische Bewegungen, Exercitien, Uebungen aller Art ausgeführt; die strenge Nothwendigkeit, der blinde Gehorsam muss durch die ganzen Glieder, die ganze Rangordnung der Armee hindurch herrschen, so unbedingt, als in den Naturgesetzen der anorganischen Welt. Ohne die strengste Disciplin wäre eine Armee nicht zusammenzuhalten und auf ein bestimmtes Ziel zu dirigiren. Wenn wir jetzt aber an eine bestimmte Armee, etwa an die preussisch-deutsche Armee und ihre grandiosen Erfolge denken, so wären diese letzteren dennoch nicht möglich gewesen, ohne dass zugleich diese selbe Armee die höchste Vaterlandsliebe, das wärmste nationale Gefühl, das lebendigste Bewusstsein Schutz und Schirm der Nation zu sein, und endlich im Felde selbst die höchste Kampfbegierde beseelten und sie wären nicht möglich gewesen, wenn nicht eine überlegene Staatskunst hinter den Actionen dieser Armee gestanden hätte, welche sich derselben als ihres Instrumentes bediente, um sich in der äusseren Welt durchzusetzen. —

Es würde keinen grösseren Irrthum geben, als wenn Jemand annehmen wollte, die rein mechanischen Factoren der Armee, etwa ihre numerische Stärke, die Vortrefflichkeit ihrer Exercitien, ihrer Manövrirfähigkeit u. s. w. könnten allein den Sieg entscheiden, wenn diese Factoren auch natürlich alle zum Siege, zu den Erfolgen einer Armee beitragen. Ohne jene genannteu idealen Mächte, welche theils die Armee beseelen, theils sie geistig lenken, wären die Siege der preussisch-deutschen Armee niemals möglich gewesen, noch erklärlich. Also nicht aus der Mechanik etwa erklärte sich das Gefühl und der Geist, welche die Armee beseelen, sondern der Mechanismus der Armee ist nur das Mittel der Verwirklichung, der Durchsetzung dieses Gefühls, dieser staatsmännischen Ideen in der äusseren Welt.

Auf der anderen Seite erkennen wir an diesem Beispiel

aber auch die ungeheure Bedeutung des Mechanismus, Die Jdeen, welche eine Staatskunst erfasst, mögen noch so grossartig und weise sein, die Vaterlandsliebe mag in einem Volke noch so gross sein, — wenn die erstere nicht das Jnstrument vorfindet oder sich zu bereiten versteht, durch das sie sich in der äusseren Welt Geltung, Nachdruck verschafft, wenn die Vaterlandsliebe nicht so opferwillig macht, dass alle Einzelnen sich in den Dienst eines solchen Mechanismus stellen, des zu erreichenden Zweckes halber sich einander unbedingt unterordnen, die kleinsten mechanischen Uebungen mit aller Geduld vornehmen, die prosaischsten Geschäfte mit der höchsten Pünklichkeit ausführen, so würden diese staatsmännischen Jdeen, diese Liebe zum Vaterlande niemals in der äusseren Welt eine Realität werden, würden einfach in der Luft hängen bleiben, ohne in der materiellen Welt sich durchzusetzen. Die preussische Armee hat in der Geschichte nicht weniger geleistet, als die deutschen Jdeale zu retten. Alle die herrlichen Jdeen unserer grossen deutschen Denker, Dichter und Künstler würden in der Welt längst keine Bedeutung haben, würden nicht mehr lebendig auf die Welt einwirken, wenn die Armee der Nation nicht ihre gebührende Stellung in der äusseren Welt zurückerobert hätte. —

Wille, Gefühl und Geist, sehen wir also an diesem Beispiel, können in der körperlichen Welt sich nur durchsetzen, zur wirklichen Realität werden, wenn sie sich in einem Mechanismus auseinanderlegen, in einer ungeheuren Anzahl von unendlich vielen einzelnen mechanischen Vorgängen, die dnrch strengste Gesetzmässigkeit mit einander verbunden sind und aufeinander folgen. Wir vermögen daher schon hier einzusehen, wie treffend Spinoza dieses Verhältniss bezeichnet hat, wenn er lehrt: motus et quies Ruhe und Bewegung, welche wir am besten mit mechanischen Vorgängen, geradezu mit „Mechanismus“ übersetzen können, seien eine ewige Modifikation der Ausdehnung d. h. der ausgedehnten Natur. Es ist in der That eine unverlierbare, von Ewigkeit her ihr eingepflanzte Eigenthümlichkeit der Körperwelt, sich stets in einem

Mechanismus darzustellen, d. h. in einer Anzahl von miteinander durch strenge Gesetzmässigkeit verbundenen Bewegungsvorgängen in lauter kleinsten Theilen der Materie, (nur dass alle diese Vorgänge in der Natur wiederum zu einer höheren Einheit verbunden sind durch den Willen und den Geist, was der Materialismus eben verkennt).

Wie sich Wille und Mechanik zu einer Einheit durchdringen, wird am Beispiel einer Bühnenaufführung erläutert.

Nnn könnte aber noch ein Zweifel bestehen, ob denn dicse beiden Seiten des Geschehens, einmal als Willensvorgang, als geistige Jdee, das andere Mal als strenger Mechanismus aufgefasst, wie wir sie jetzt als nebeneinander hergehend in der Natur aufgefunden haben, sich auch miteinander innig verschmelzen, sich gegenseitig vollkommen durchdringen können. War dieses schon zum Theil aus unserem Beispiel der Armee ersichtlich, so lässt sich doch ein anderes Beispiel finden, welches diese gegenseitige Durchdringung noch viel adaequater, noch viel schärfer veranschaulicht. Bei dieser Gelegenheit wollen wir gleich eine irrthümliche Anschauungsweise Schopenhauer's beleuchten, von dem wir vorhin sagten, dass er die Gedanken Spinoza's über das Zusammenbestehen von Wille und Mechanik, so vortrefflich er dieselben auch zum Theil gerade erst im Einzelnen durchgeführt und erwiesen hat, in Folge eines idealistischen Beisatzes in seiner Philosophie noch nicht ungetrübt zur Darstellung brachte. Wir haben hier namentlich den bekannten Irrthum Schopenhauer's in seiner Bekämpfung der Newtonschen Farbenlehre im Auge, um daran zu zeigen, wie Schopenhauer sich aus einer falschen Gefühlsrücksicht zu einer Missachtung des Mechanismus hat verleiten lassen, und führen zur Illustration dieser seiner falschen Anschauung eine Stelle aus dem zweiten Theil der W. a. W. u. V. an (S.) 358, in der Schopenhauer seinem Unwillen über die Erklärung des Lichts aus Aetherwellen einen besonders drastischen Ausdruck verleiht:

„Man muss wahrlich unerhört leichtgläubig sein“, meint er hier, „um sich einreden zu lassen, dass die von der end-

losen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen in dieser bunten Welt ausgehenden, zahllos verschiedenen Aethertrenulanten immerfort und jeder in einem anderen Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall sich kreuzen, ohne einander zu stören, vielmehr durch solchen Tumult und Wirrwar den tief ruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbrächten."

Diese Stelle macht dem Gemüth und der idealen Anschauung Schopenhauer's alle Ehre, beruht aber dennoch nur auf einem grossen Irrthum. Schopenhauer will hier der Natur vorschreiben, wie sie ihre Wirkungen hervorbringen soll, und verkennt ganz, dass ein Vorgang, der auf der einen Seite als der grösste Tumult und Wirrwar durcheinander laufender und sich kreuzender Bewegungen nicht nur erscheint, sondern es wirklich ist, dennoch andererseits sehr wohl den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbringen kann. — Denken wir als an einen korrespondirenden Fall und zugleich zur genaueren Verdeutlichung der vorhin entwickelten doppelten Seite eines und desselben Vorgangs an eine Theateraufführung. —

Eine solche übt von der Bühne herab auf den empfänglichen Zuschauer einen ihn mächtig ergreifenden, selbst erschütternden, aber stets in tief innerer Ruhe des Gemüts verlaufenden Eindruck, der nur die idealen Leidenschaften, niemals die realen des Zuschauers aufregt — und nun sehen wir uns im Gegensatze dazu das Treiben vor und während der Bühnenaufführung hinter der Bühne an. Welcher Tumult und Wirrwarr von durcheinanderlaufenden Verrichtungen herrscht vor der Aufführung, in den Zwischenacten, ja oft während der Vorstellung selbst hinter der Bühne: da werden Coulissen geschoben, Dekorationen gestellt, die Stricke des Schnürbodens nach allen Richtungen in Bewegung gesetzt; strenges, trocknes Commando muss alle Vorgänge regeln. Was als Erscheinung im Bühnenbilde den Zuschauer ergreift, fesselt, packt, hier ist es ein nach prosaischem Kommando auf die Sekunde pünktlich in Bewegung gesetzter Mechanis-

mus; ja der Schauspieler, der Sänger selbst, der uns von der Bühne herab durch eine kühne, bedeutungsvolle Action in Entzücken versetzt, hat vorher genau die Schritte abgemessen, innerhalb derer er einen Raum auf der Bühne durchschreiten will u. s. w. Von der Bühne herab ist alles Gefühl, Geist, freieste, schöpferische Phantasie, die auf den Zuschauer wirken; hinter der Bühne ist alles ein streug nach pünktlichem Commando prosaisch sich abspielender Mechanismus. Aus diesem Beispiel geht also die vorhin von uns behauptete innige Durchdringung beider Wirkungsweisen der Natur auf's Deutlichste und Unwiderleglichste hervor, — wie es zugleich dazu dient, noch einmal die schiefe Ansicht des Materialismus, der durch die Mechanik allein das Wesen der Dinge erklären will, und andererseits wiederum die ungemeine Bedeutung der Mechanik, richtig aufgefasst, zu beleuchten.

Was ist das Wesen einer Bühnenaufführung? Offenbar die Darstellung von Willensvorgängen, Leidenschaften, Conflicten, Characteren, mithin lauter Willensäusserungen und geistigen Vorgängen. Wir würden denjenigen mit Recht für toll halten, der etwa behaupten wollte: (analog der Behauptung des Materialismus, dass die Mechanik allein Wahrheit in der Welt und Natur habe, allein objective Wirklichkeit besitze), diese ganze Darstellung von Schicksalen, Conflicten, Leidenschaften, Gefühlen, Characteren, die uns von der Bühne her entgegentreten, uns so ergreifen und fesseln, seien nichts als täuschender subjectiver Schein; wahr seien an diesem ganzen Vorgang nur die mechanischen Verrichtungen, die vor und während der Aufführung auf der Bühne sich abspielen. Denn diese ganzen mechanischen Verrichtungen werden nur des beabsichtigten Bühneneindrucks wegen veranstaltet; ohne sie hätten sie keinen Sinn und keine Bedeutung. — Auf der anderen Seite wäre aber eine Bühnenaufführung, die wirklich sinnliche Vorführung dieser Bühnenhandlung niemals erreicht worden, wenn nicht diese mechanischen Verrichtungen zu Hülfe genommen würden; durch sie allein wird es möglich, aus dem blossen Buchdrama einen in voller Sinnlichkeit und

Körperlichkeit vor dem Zuschauer sich abspielenden Lebensvorgang zu machen. Ein Drama, das blos vorgelesen wird, bedarf gar keiner weiteren Mechanik, um sich darzustellen, als etwa der Mechanik der Stimmbänder des Vorlesers. Zu einem Drama aber, welches aufgeführt werden soll, sind alsbald eine Unzahl mechanischer Vorrichtungen nothwendig: von der Erbauung eines Bühnenhauses an, der Aufstellung von Maschinen, dem in Thätigkeit Versetzen derselben, der Dirigirung der Stricke des Schnürbodens, der Verwandlungen, kurz, dem Regeln aller Vorgänge hinter der Bühne, bis zum mechanischen Auswendiglernen der Rollen u. s. w.* — Wir erkennen also auch aus diesem Beispiel wiederum, dass die Mechanik ein nothwendiges Mittel und Attribut jeder Körperlichkeit ist, dass ohne sie nichts aus dem blossen Willen oder aus der blossen Idee heraus zur That und Realität wird. Sie ist, wie wir gleich am Anfang dieser Untersuchung sagten, nothwendiges Mittel der Verwirklichung im Körperlichen.

Aus dem Vorhergehenden werden die Consequenzen auf die eingeschränkte Geltung des Mechanismus für die Natur und deren Erklärung gezogen.

Ziehen wir nun aus diesen Beispielen und den aus ihnen sich ergebenden philosophischen Consequenzen die Nutzanwendung auf die Natur, so ergiebt sich aus ihnen: dass die Pflanzen, die Thiere und selbst der Mensch sich von der einen Seite, ebenso wie die Armee, die Bühnenaufführung als ein ungeheurer Mechanismus darstellen; von dieser Seite her betrachtet ist der Mensch in der That nur eine ungemein komplicirte Maschine, l'homme machine des Helvetius. Aber was in diesem Mechanismus zum Ausdruck kommt, ist nicht etwa wiederum Mechanik, sondern Wille, Gefühl, Geist, in den niederen Naturwesen wenigstens Selbsterhaltungstrieb, da

*) Wenden wir eben diese Betrachtung auf die Natur an, so ist auch diese ein Schauspiel, welches seinem wahren Wesen nach in der Entfaltung von Willensvorgängen, Willensconflicten, Leidenschaften, Characteren besteht, welches aber ebenfalls erst durch die Mechanik sich sinnlich, materiell darstellt und gestaltet.

wir gemäss dem Gesetze der Continuität der Naturkräfte annehmen müssen, dass auch den Pflanzen, den Steinen, wenn auch in schwächerer Wirkung, dasselbe innewohnt, was in den höheren Naturwesen der Wille ist. Ja, vielleicht werden wir uns selbst die Atome nach der Annahme Häckels mit Willen begabt denken müssen, da er mit Recht erklärt, dass schon die einfachsten chemischen Verbindungen und Lösungen ohne ein Aufsuchen und Fliehen, also ohne eine Neigung, einen Trieb, ein Streben, eine Cupiditas in den Atomen nicht zu erklären ist. — Ebenso hat die Mechanik für die aufsteigende Entwickelung in der Reihe der Naturwesen, in den Pflanzen und Thieren bis zum Menschen die wichtige Rolle übernommen: einen der Natur bereits ursprünglich innewohnenden Drang nach immer höherer Vervollkommung ihrer Geschöpfe bis zum Menschen, in dem sie sich selbst zum Bewusstsein kommt, zu verwirklichen. Eduard von Hartmann in seiner schon citirten Schrift hat treffend nachgewiesen, dass, so wenig auch durch mechanische Ursachen allein die Entwikkelungen immer höherer Gattungen von Pflanzen und Thieren zu erklären seien, jene mechanischen Faktoren dennoch vielfach dazu dienen, den Entwickelungsplan, oder wie wir sagen: das Streben der Natur nach immer höherer Vervollkommnung ihrer Geschöpfe durchzusetzen, zu unterstützen, zu befördern; die Mechanik wird auch hier in den Dienst des Willens hineingezogen. Es hat daher auch unsern vollsten Beifall, wenn Hartmann in diesem Zusammenhange sich auf die Herleitung des Wortes „Mechanik" aus μηχανή berufend, in ihr schon etymologisch ausgedrückt findet, dass sie stets Mittel der Verwirklichung sei — d. h. natürlich der Verwirklichung von etwas anderem, als sie selbst ist. —

Die grosse Bedeutung der Mechanik, aufgefasst innerhalb ihrer richtigen Schranken.

Und nun, wie wir vorhin den Irrthum einer Weltanschauung, welche durch die Mechanik allein die ganzen Erscheinungen der Natur erklären will, durch eine allgemeinere Be-

trachtung klar zu machen suchten, so bedarf es ebenfalls nur eines freieren Ueberblicks, um auch die ungeheure Bedeutung der Mechanik für das Wesen der Welt, wenn man sie innerhalb ihrer richtigen Schranken und Grenzen erfasst, deutlich zu machen. Wir brauchen uns nur umzublicken in unserer Zeit, in unserem Jahrhundert, nur die Augen zu öffnen, um dieser Bedeutung und Wichtigkeit der Mechanik auf Schritt und Tritt inne zu werden. Die Erfindungen der Mechanik haben ja unser ganzes wirthschaftliches, geselliges und sociales Leben umgestaltet, haben uns unzählige Annehmlichkeiten, Bequemlichkeiten, Erleichterungen verschafft, den Gesundheitszustand erhöht, und sind eben im Begriff, ihre wunderbarsten Resultate in der Diagnose von Krankheiten, an deren Beseitigung die ärztliche Kunst längst verzweifelte, zu erzielen. — Sie haben uns überhaupt häufig erst menschenwürdige Bedingungen des Daseins erkennen und durchführen gelehrt, haben das ganze Leben der Nationen, wie der einzelnen, reicher, glänzender, machtvoller gestaltet. Ebenso ist im politischen Leben unserer Nation die Mechanik eben durch die Armee und in der Armee, die sich zunächst in ihrem Wesen und Wirken doch immer als ein ungeheures mechanisches Ueben im Exerzieren, Manövriren u. s. w. darstellt, zur höchsten Bedeutung gelangt, und erst dieses Instrument, diese μηχανή der Armee hat Deutschland wieder seine politische Machtstellung in der Welt zurückerobert, hat es aus einem blossen geographischen Begriff wieder zu einer in der Welt gebietenden politischen Macht ersten Ranges erhoben.

Woher stammt nun am letzten Ende der tiefere Grund, dass die Mechanik heute ein so gewaltiger Factor in der menschlichen Welt geworden ist, und dass sie besonders uns Deutschen in so neuer, überraschender Weise — in anderen Ländern, namentlich in England und Amerika ist dies bekanntlich durch längere Vertrautheit mit ihrer Bedeutung nicht in dem gleichen Maasse der Fall — sich als diese grossartige Weltmacht darstellt, als welche sie uns heute erscheint? Weil in unserem Jahrhundert alles auf die That und die Wirklich-

keit drängt, und weil insbesondere wir Deutschen, die wir früher vorzugsweise nur im Geist, in der Idee, im Gemüth und in der Empfindung lebten, endlich dazu hindrängen, auch in der That und in der äusseren Wirklichkeit die uns gebührende Stellung in politischer, industrieller Hinsicht wie in persönlicher Haltung in der Welt einzunehmen. Und da das nothwendige Attribut der Körperlichkeit, der materiellen Wirklichkeit und der That die Mechanik ist, darum hat diese letztere in unserem Jahrhundert und besonders bei uns Deutschen auf einmal eine solche ungeheure, vorher nie geahnte Bedeutung erlangt.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich aber auch, — um nun zu Spinoza zurückzukehren, — wie lächerlich deplacirt die Vorwürfe derjenigen sind, die noch heute den Philosophen tadeln zu müssen glauben, dass seine Philosophie zu mechanisch, zu materiell sei, der mechanischen Betrachtung der Welt einen zu grossen Spielraum einräume, dass selbst die höchsten geistigen Vorgänge in ihr zu sehr an körperliche Bedingungen geknüpft seien. Es ist im Gegentheil der höchste Ruhm Spinoza's, — den wir allerdings erst in unserem Jahrhundert voll zu würdigen wissen, — dass er die wahre Bedeutung der Mechanik nicht einen Augenblick verkannt hat, dass er, ohne ihr eine ausschliesslich dominirende Stellung für die Erklärung der Welt, gleich dem modernen Materialismus, zu geben, ihr dennoch ihr vollkommenes Gewicht als Glied, als einzelnes Moment in der Welterklärung mit vollem Bewusstsein und voller Absicht eingeräumt hat. Wie wir oft das Wort gehört haben, eine gute Regierung solle über den Parteien stehen, solle das Gute einer jeden Partei anerkennen, ohne sich desshalb ihr ganz zu eigen zu geben, auch ihre Einseitigkeiten zu theilen, so steht Spinoza auch in der Philosophie auf einer höheren Warte, als der der Partei. — Er gehört weder auschliesslich zu den Idealisten, noch ausschliesslich zu den Materialisten, sondern hat ein jedes Princip da anerkannt, wo es hingehört, hat jedes an dem richtigen Platz als nothwendigen Pfeiler in das Gebäude seiner Welterklärung eingefügt. — Ebenso, wie wir uns vorhin mit aller

Schärfe gegen die Materialisten wenden mussten, wenn sie ihr Princip zur ausschliesslichen Erklärung der Welt benutzen wollen, so müssen wir uns jetzt, im Geiste Spinoza's auch gegen alle diejenigen wenden, welche heute noch glauben, aus irgend welcher Gefühlsschwärmerei oder gar aus religiös-dogmatischen Vorurtheilen und Aberglauben heraus die ungeheure Bedeutung der Mechanik für das Wesen der Welt und deren Erklärung ableugnen, oder auch nur abschwächen zu können. Eine jede Geisteswissenschaft, welche die Mechanik nicht vollkommen anzuerkennen, sie nicht als nothwendig integrirenden Bestandtheil in ihre Weltauffassung aufzunehmen vermag, hat sich selbst damit gerichtet, steht auf thönernen Füssen. —

Schlussresümé. Das wahre Object der Intuition sind die Begierde, der Wille der Geschöpfe.

Beleuchten wir jetzt am Schlusse dieses Kapitels noch einmal in aller Kürze, welcher Gewinn sich uns durch die Betrachtungen desselben für die richtige Auffassung des Verhältnisses von rationeller und intuitiver Erkenntniss ergiebt, so entnehmen wir aus demselben für den weiteren Gang unserer Untersuchung das ungemein wichtige Resultat:

> Während Gegenstand der rationellen Erkenntniss die mechanischen Bewegungen der Körperwelt und deren Gesetze sind, ist dagegen Gegenstand der intuitiven Erkenntniss das Wesen der Dinge, der wirkliche Inhalt der Natur und ihrer Geschöpfe, welcher in diesen mechanischen Bewegungen zum Ausdruck kommt, als welchen Inhalt wir im Sinne Spinoza's die Begierde — Cupiditas — den Willen und Selbsterhaltungstrieb der Wesen erkannt haben.

Gegenstand der intuitiven Erkenntniss werden also im Allgemeinen Willensvorgänge, Affecte, Leidenschaften, Charactere sein. — Wir ersehen hieraus von Neuem und bereits deutlicher und genauer wie früher, in welchem Sinne die

rationelle Erkenntniss eine allgemeine, die intuitive eine besondere Erkenntniss ist, weil jene nur die allen Körpern gemeinsamen mechanischen Bewegungen erkennt, diese dagegen erst das besondere Wesen der einzelnen Dinge, welches in diesen mechanischen Bewegungen, wie in diesem Kapitel aufgezeigt worden ist, sich nur darstellt. Ebenso sehen wir jetzt deutlich ein, inwiefern die rationelle Erkenntniss die Eigenschaften (proprietates) der Dinge erkennt, nämlich die der ganzen körperlichen ausgedehnten Welt inhärirende Eigenschaft, sich in aufeinander wirkenden Bewegungen kleinster Theile, eben als Mechanismuss darzustellen, die Intuition dagegen das wirkliche Wesen der Dinge (essentia rei cujus„cumque singularis), wie es unmittelbar von Gott abhängt d. h. wie es in sich ist, von nichts weiterem abhängt, aus nichts weiterem erklärlich ist. Ganz evident werden wir aber erst die Wahrheit der Behauptung von der allgemeinen Natur der rationellen, und der besonderen Natur der intuitiven Erkenntniss einsehen lernen, wenn im folgenden Kapitel noch feinere nnd diffizilere Untersuchungen angestellt sein werden. Denn mit der bisher gewonnenen Erkenntniss, dass das Wesen (essentia) der Dinge Cupiditas, Wille sei, und die Intuition, da sie nach Spinoza das Wesen, eben diese essentia der Dinge erkennt, jedenfalls Willensartiges zu ihrem Object habe, haben wir doch nur die äussersten Umrisse festgestellt, innerhalb derer die intuitive Erkenntniss sich bewegt. Dieser allgemeine Rahmen ist nun erst mit den einzelnen specielleren Zügen, welche der intuitiven Erkenntniss zu eigen sind, auszufüllen. Es würden jenem Resultat gegenüber noch unzählige Fragen und Zweifel sich erheben, und um diese zu beantworten, resp. zu lösen, müssen wir nun im folgenden Kapitel zu der Untersuchung übergehen, in welchem Sinne denn nun der Wille der Geschöpfe, der Menschen, Thiere, der Selbsterhaltungstrieb der Pflanzen und Steine Gegenstand intuitiver Erkenntniss nach Spinoza ist.

Viertes Kapitel.

Das Object der intuitiven Erkenntniss.

Um das Objekt der Jntuition näher zu bestimmen, muss man zwischen dem Willen und seinen einzelnen Äusserungen scharf unterscheiden.

Dass der Wille, die Begierde, die Affecte der Wesen nicht ohne weiteres und in jedem Betracht Gegenstand intuitiver Erkenntniss sein können, geht schon aus unseren früheren Erörterungen im 1. Kapitel hervor. Wir fanden dort, dass die subjective Auffassung der einzelnen Affecte und Empfindungen gerade die unzureichende, imaginative Erkenntniss der Dinge bilde, welche erst durch die rationelle Erkenntniss berichtigt und verbessert werden muss, um zu einer zureichenden ungestaltet zu werden. Wenn dennoch die Affecte, die Begierden, der Wille der Wesen Gegenstand der zureichenden intuitiven Erkenntniss werden sollen, so müssen sie es in ganz anderer Weise und in anderem Sinne sein, als bei der bildlichen Vorstellung, wo wir sie nämlich als einzelne, in der Zeit verlaufende, vergängliche Willensäusserungen der Wesen auffassen, wie wir uns bald des Näheren überzeugen werden. —

Dass in den einzelnen Willensäusserungen der Geschöpfe aber auch nicht ein, von nichts Anderem abhängiges Wesen der Dinge, also vorerst des Menschen zu Tage treten kann, dass in ihnen sich nicht die Einheit des Menschen gegenüber der äusseren Natur und ihren Einflüssen darstellen könne — in welcher Einheit wir. im Gegensatz zu den allgemeinen physikalisch-chemischen Vorgängen im menschlichen Körper

das besondere Wesen desselben erkannten — geht ebenso deutlich aus einem Lehrsatz Spinozas auf der eineu Seite hervor, als es andererseits eine einfache Ueberlegung uns lehren muss. In dem Schol, zu Eth. II. Lehrsatz 48. in welchem Lehrsatz es heisst:

> In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.
>
> Im Geiste giebt es kein absolutes oder freies Wollen (d. h. hier aber, Fähigkeit zum Bejahen oder Verneinen) sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer anderen bestimmt wird, und diese wiederum von einer anderen und so fort ins Endlose,

führt der Philosoph aus, dass es auch in demselben Sinne kein freies Vermögen des Erkennens, Begehrens (intelligendi, cupiendi) gebe. Dieser Satz, der den unbedingten Determinismus unserer einzelnen Willensäusserungen statuirt, ist auch leicht aus der Erfahrung zu erhärten. Die einzelnen Äusserungen unseres Willens, wie wir sie in unserem Lebenslaufe an den Tag legen, hängen offenbar von endlosen äusseren Ursachen ab. — Für jede einzelne Äusserung unseres Willens muss zunächst eine äussere Veranlassung vorhanden sein, die nun in unserem Berufsleben, in unseren gesellschaftlichen, häuslichen Beziehungen, oder ganz und gar in zufälligen Ereignissen wurzeln kann, und diese Verhältnisse werden wiederum alle von unzähligen anderen Factoren bestimmt, die sämmtlich ausserhalb unseres Wesens liegen. Hier kann demnach von einem der Aussenwelt gegenüber, in sich geschlossenem Wesen, das von nichts weiterem mehr abhängig ist, wie dies Eth. II. 45 Schol. fordert — wonach die Kraft, mit der jedes Wesen im Existiren verharrt, sein Selbsterhaltungstrieb also, unmittelbar aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgt — nicht gesprochen werden. Somit können diese

einzelnen Willensäusserungen der Wesen nicht Gegenstand der intuitiven Erkenntniss sein, in ihnen kann die essentia hominis nicht liegen. — Um nun aber zu begreifen, in welchem Sinne denn Spinoza das Wesen der Dinge auffasst, und inwiefern im Willen der einzelnen Geschöpfe ihre essentia liege, müssen wir in Folgendem auf die grosse Lehre Spinozas von der essentia und existentia und deren Unterschiede eingehen. —

Der tiefgreifende Unterschied zwischen Wesen und Existenz der Dinge wird erläutert.

Am klarsten und deutlichsten vielleicht hat der Philosoph in Eth. II. Lehrsatz 30., der sich übrigens unmittelbar an die im ersten Kapitel von uns erklärten Sätze anschliesst, angedeutet, wie er sich den Unterschied zwischen essentia und existentia der Geschöpfe denkt. Er sagt hier im Beweise:

> nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet, sed ad existendum et operandum determinatur a talibus causis quae etiam ab aliis determinatae sunt et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet.
>
> Die Dauer des Körpers hängt nicht von unserem Wesen ab, sondern wird durch eine endlose Reihe anderer Ursachen bestimmt, sie hängt demnach vom gemeinen Lauf der Natur und der gemeinen Verknüpfung der Dinge ab.

Diese Wahrheit ist leicht einleuchtend. Der menschliche Körper steht in unbegrenzter Weise mit der Aussenwelt in Berührung und ist ihren Einflüssen in jedem Augenblick unterworfen. Durch die Athmung und Nahrungsaufnahme nimmt er von der einen Seite beständig Stoffe aus der Aussenwelt auf; durch Secretion und Ausscheidung aller Art werden Stoffe an die Aussenwelt abgegeben; durch Arbeit des Körpers und seiner Organe werden unaufhörlich Stoffe verbraucht. —

Die Dauer des Körpers hängt nicht von seinem Wesen, sondern von einer endlosen Reihe äusserer Einflüsse ab.

Von diesen Prozessen hängt aber auch die Dauer des Körpers ab. Ie nach der ursprünglichen Widerstandsfähigkeit der Constitution, nach der Reichlichkeit oder Dürftigkeit dor Nahrungsaufnahme, nach der fehlerfreien Functionirung der einzelnen Organe, nach dem Aufenthalte in gesunder oder schlechter Luft u. s. w. bestimmt sich normaler Weise die Dauer des menschlichen Körpers. Und alle diese Factoren sind offenbar für den einzelnen wieder von unzähligen anderen Ursachen abhängig: von seiner sozialen Lage, ob er gut oder schlecht situirt ist, reichliche, kräftige Nahrung zu sich nehmen kann oder nicht, von seinem Berufszweig, ob er ihm gestattet, sich in gesunder Luft aufzuhalten oder nicht u. s. w. fort. — Noch stärker tritt diese Abhängigkeit der Dauer von endlosen Ursachen bei den spontanen Todesursachen der Menschen zu Tage. Hier spielt der Zufall, d. h. dasjenige, was wir in menschlicher Auffassung Zufall nennen, oder philosophisch ausgedrückt: eine Reihe von Erscheinungen, über deren Eintritt wir nichts sicheres aussagen können, weil uns die Ursache derselben verborgen ist (Eth. I. 33 Schol. 1.), die grösste Rolle. Eine Epidemie rafft plötzlich Tausende hin, die bei normalem Verlauf ihres Lebens eine weit längere Lebensdauer hätten erreichen können. Hier tritt es augenscheinlich hervor, dass die Epidemie zu dem Wesen der von ihr hingerafften Menschen in gar keiner Beziehung steht, deren Tod vielmehr durch die ihrem Wesen ganz fremde Verknüpfung der Dinge herbeigeführt und erklärlich ist. — Stellen wir uns die Verbreitung einer solchen Epidemie einmal ganz concret vor, so ist vielleicht zufällig ein Ansteckungsstoff aus dem Auslande nach einer Grenzstadt eingeschleppt, hier auf empfänglichen Boden gefallen, und hat sich einiger Leute bemächtigt. Zufällig reist Jemand aus einem anderen Ort, in dem die Epidemie noch nicht herrscht, Geschäfte- oder Vergnügens halber nach jener Grenzstadt, und kommt mit kranken Individuen in Berührung, reist dann zu einer Zeit,

wo die Krankheit noch im Inkubationsstadium bei ihm sich befindet, nach seiner Heimath zurück unh überträgt hier die Krankheit und den Tod weiter. Hierbei hängt also alles vom Zufall, und zwar von einer endlosen Verkettung zufälliger Ereignisse ab, und es ergiebt sich hieraus so recht deutlich, wie die Lebensdauer von unübersehbaren Ursachen bestimmt wird, die ihrerseits wieder von anderen abhängen und sofort ins Endlose. Von der Dauer können wir also, ebenso wenig wie von den einzelnen Willensäusserungen der Menschen erwarten, dass sie mit dem eigentlichen Wesen derselben, soweit es der Aussenwelt gegenüber ein in sich geschlossenes Individuum bildet, in unmittelbarem Zusammenhang stände. —

Zum Unterschiede von der Dauer besteht das Wesen des Menschen in seiner bestimmten Charakter- und Geistesrichtung.

Nun legen wir aber den Nachdruck auf die andere Seite der Dedukion unseres Satzes, dass der Dauer jedenfalls ein Wesen des Körpers gegenüberstehe und halten hiermit zusammen die Betrachtung am Schlusse der Vorrede zu Theil IV. der Ethik, dass kein Wesen deshalb vortrefflicher genannt werden dürfte, weil es längere Zeit im Existiren verharre, was von Spinoza damit begründet wird, dass die Dauer der Dinge eben nicht von ihrem Wesen abhänge, und das Wesen der Dinge eine bestimmte und begrenzte Zeit des Existirens nicht einschliesse. — Wir hatten uns vorhin überzeugt, dass die Dauer des Menschen von endlosen, meist zufälligen Ursachen abhängt, die ihrerseits wieder mit einer unübersehbaren Reihe anderer Ursachen im Zusammenhange stehen. Wir vermögen aber auch leicht einzusehen, inwiefern das Wesen des Menschen hiermit nichts zu thun hat. —

Denken wir, um das hier obwaltende Verhältniss desto deutlicher hervortreten zu lassen, an grosse hervorragende Geister. Wenn ein Christus gekreuzigt, ein Caesar ermordet wurde, so haben diese durch feindliche Mächte herbeigeführte Thatsachen mit ihrem Wesen nichts zu thun gehabt. Dieses Wesen, alle die verschiedenartigen Seiten ihrer Natur, ihrer

bestimmten Character- und Geistesrichtung haben sie in einer beispiellos grossartigen Laufbahn nach allen Seiten hin entfaltet, und dieses Wesen trug in sich den Character unvergänglicher Dauer und ewigen Wirkens. Den besten Beweis dafür bildet die Thatsache, dass durch ihre Tödtung die Wirkung ihres Wesens nicht im Mindesten beeinträchtigt worden ist. Die Lehre Christi hat darum nicht minder die Welt erobert*) und die Möglichkeit geschaffen, dass jederzeit wieder neue Geister an seinem Geist sich entzünden können. Caesar hat darum nicht minder das römische Kaiserreich gegründet und, mit einer ungeheuer zähen Lebenskraft ausgestattet, ins Dasein gerufen. Ihre Tödtung war also ganz und gar ein Werk zufälliger Mächte, weil trotz des ihnen innewohnenden Wesens von unendlicher Wirkungskraft sie dennoch dem gemeinen Lauf der Dinge ebenso wie jeder Mensch unterworfen waren, weil es nach Eth: III. 4 unmöglich ist, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur sei. und nur solche Veränderungen erleidet, welche durch seine Natur allein begriffen werden können. Ebenso verhält es sich natürlich dort, wo nicht eine äussere, feindliche menschliche Gewalt, sondern wo äussere Naturkräfte grosse Männer vor der Zeit oder plötzlich hinweggerafft haben, wie einen Raphael, Mozart und in unserer Zeit Richard Wagner, der plötzlich durch einen Hirnschlag getötet wurde, ehe noch die natürliche Zeit seines Endes durch Verbrauch aller Kräfte im höchsten Alter da war.** Alle diese Todesarten

* Dass dieses in Hinsicht auf die Menge nur in sehr äusserlicher und flacher Weise geschehen ist, steht auf einem anderen Blatt und gehört nicht in diese Betrachtung hinein.

** Wie wenig die Philosophen der romantischen Periode geneigt und fähig waren, sich an die Schranken zu halten, welche Spinoza so besonnen und nüchtern aller idealen Auffassung der Dinge gezogen hatte, zeigt hinsichtlich des oben ausgesprochenen Gedankens so recht deutlich Weisse, sonst noch einer der besonnensten Köpte unter den romantischen Philosophen. Während Spinoza ausdrücklich lehrt, dass zwischen der Geistesmacht eines grossen Genius und seiner Lebensdauer gar kein innerer Zusammenhang besteht, stellt Weisse die Behauptung auf, dass vermöge einer Art geheimer Ein-

hatten mit der Entfaltung des Wesens der genannten Männer offenbar nichts zu thun. — Wir finden also jetzt schon als vorläufiges Resultat unserer Untersuchung, dass Spinoza den gemeinen Lauf der Dinge, die endlose Verkettung einzelner Ursachen, denen alle Dinge auf der Welt, auch der Mensch, der höchste wie der niedrigste, unterworfen sind, von einem besonderen Wesen des Menschen unterscheidet, welches nicht in der Lebensdauer zum Ausdruck kommt, sondern in der Entfaltung und Bethätigung einer bestimmten Persönlichkeit mit ihren Eigenschaften, Fähigkeiten, Neigungen u. s. w., der wiederum ein höherer oder geringerer Werth zuzuschreiben

richtung der Natur ein jeder Genius genau so lange lebe, als die innere Entwickelung seines Genie's es bedinge. Vergebens klage man, dass so viel hohe Genien zu früh untergehen oder ihre Bestimmung verfehlen, jedem sei vielmehr Umfang und Inhalt seiner Laufbahn prädestinirt, in den Werken früh verstorbener genialer Individuen finde sich ein eben so gut durchlaufener Cyklus, wie in denen lange lebender. — Eine apriorische Construktion in echt Hegel'schem Sinne! Nur schade, dass die Erfahrung damit gar nicht übereinstimmen will. Von einem Mozart z. B. ist es bekannt, dass er seinem frühen Tode mit dem bitteren Bewusstsein entgegenging, nun erst auf dem Wege zu einer wahren Vertiefung und Vollendung seiner Kunst sich zu befinden, von der er in seiner letzten Oper „die Zauberflöte" bereits eine so herrliche Probe abgelegt hatte. Und wie will vollends Weisse mit seinem Prinzip die entgegensetzte Erscheinung erklären, dass ein Genius sich noch während seines Lebens vollkommen überlebt; hier haben wir also den umgekehrten Fall, dass die Lebensdauer eine längere ist, als die Offenbarung des Genies währt. — Kurz ein Causalzusammenhang zwischen den schöpferischen Leistungen des Genie's und seiner Lebensdauer besteht in keiner Weise, wie dies Spinoza ein für alle Mal richtig ausgesprochen hat und es ist stets nur aus der Erfahrung im einzelnen Fall zu beurtheilen, ob ein Genius in seinem Leben Gelegenheit gefunden hat, alle Seiten seines Geistes in seinen Werken vollendet zu entfalten oder nicht. Bei einzelnen Genien von besonders kräftiger Körperconstitution und einer entsprechenden Gunst der äusseren Lebensumstände ist es ja zum Glück der Fall, so vor Allem bei einem Göthe, aber auch bei einem Shakspeare, Beethoven. Von diesen können wir uns in der That nicht denken, dass sie bei längerer Lebensdauer ihre früheren Leistungen noch übertroffen oder auch nur wesentlich erweitert hätten.

ist, je nach der Wirkung, die dieser Persönlichkeit und den von ihr getragenen Ideen u. s. w. zukommt, unbekümmert aber darum, ob dieses Wesen längere oder kürzere Zeit existirt. Unter Vollkommenheit, sagt Spinoza am Schluss der Einleitung zu Eth. IV, verstehe ich das Wesen eines jeden Dinges, soweit es auf eine gewisse Art existirt und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer zu nehmen.

> Per perfectionem intelligo rei cujuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione.

Die oben am Leben grosser Männer angestellte Betrachtung gilt übrigens, wenn wir wieder zu der Existenz der gewöhnlichen Menschen zurückkehren, auch für jedes andere Individuum. Ein Bauer, dessen Körper von Kraft und Gesundheit strotzt, der arbeitsam ist, mässig lebt, keine Nahrungssorgen hat, wäre vielleicht dem normalen Verlauf der Dinge nach, wenn keine äusseren störenden Einflüsse dazwischentreten und er sich rein nach seiner Körperbeschaffenheit, seinen Neigungen und Gewohnheiten ausleben würde, auf eine sehr lange Lebensdauer angelegt. Plötzlich kommt eine Epidemie und rafft ihn hin, oder um es noch drastischer hinzustellen, er verunglückt, weil ein Pferd wild wird und ihn tödtet, so folgt diese oder jene Todesart nicht aus seinem Wesen, sondern ganz und gar aus fremden, vom gemeinen Lauf der Dinge bestimmten Ursachen. —

Suchen wir nun diese Unterscheidung an der Hand der vom Philosophen aufgestellten Lehren aber noch schärfer zu erfassen, so finden wir denselben Gegensatz vom gemeinen Lauf der Dinge und dem Wesen derselben in dem bereits mehrfach (S. 67) angeführten Schol. zu Eth. II. 45 wieder:

> Etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.
>
> Obgleich jedes einzelne Ding von einem anderen einzelnen bestimmt wird, in gewisser Weise zu

> existiren, so folgt dennoch die Kraft, mit dem ein jedes im Existiren verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes."

Wir müssen an dieser Stelle übrigens darauf aufmerksam machen, dass in dem letzten Theil dieses Satzes der Nachdruck auf dem Ausdruck: „Die Kraft, mit der dasselbe im Existiren verharrt", liegt. Diese Kraft ist nämlich, wie aus Eth. I. 24 corroll. hervorgeht, auf welches sich der Philosoph, als auf die Grundlage seiner Beweisführung für unser Schol. beruft, die essentia der Dinge. Sonst könnte man in den Irrthum verfallen, anzunehmen, dass der Philosoph in diesem Schol: entgegen seiner früheren Behauptung, die Existenz und damit die Dauer der Dinge aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgen liesse, während sie in Wirklichkeit von anderen endlichen Wesen bestimmt wird. — Spinoza fasst also in diesem Schol. zu Eth. II. 45 alle Dinge auf doppelte Weise auf, einmal nach ihrer beständigen Abhängigkeit von anderen Wesen, und ein anderes Mal nach derjenigen Kraft, mit der sie in sich beharren und unmittelbar aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgen. —

Zur schärferen Bestimmung des Wesens der Dinge wird auf den Unterschied der endlichen und ewigen Modi (Zustände) bei Spinoza verwiesen.

Um diesen letzteren Gesichtspuukt, der uns einstweilen noch als ein vollkommener, als eine unbekannte Grösse vor Augen steht, besser zu begreifen, wollen wir hier die Lehre Spinozas von den Attributen und Modis, wie sie im ersten Theil der Ethik enthalten ist, soweit es für unseren Zweck erforderlich erscheint,* rasch recapituliren. Gott oder die Natur umfasst alle einzelnen Wesen in ihrem Schoss.

> (Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Eth. I. 15.

* Die ausführliche Darstellung der Lehre von der Substanz, den Attributen und Modi wird ihre Stelle finden in der Metaphysik Spinoza's im Lichte der modernen Zeit.

Was auch ist, ist in Gott, nichts kann ohne Gott sein oder aufgefasst werden)

und ist daher Ursache sowohl der Existenz als des Wesens aller einzelnen Geschöpfe.

Deus nou tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae Eth. I. 25.

Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz der Dinge, sondern auch ihres Wesens.

Die Existenz der einzelnen Wesen — wir wollen sie hier einmal vorläufig so interpretiren, später werden wir diese Erläuterung näher begrüden können — ist die endlose Reihe der Verknüpfungen der Vorgänge und Erscheinungen der Natur, soweit sie endliche und vergängliche sind, d. h. mit einem Wort, die causale Verknüpfung der endlichen Vorgänge und Begebenheiten der Welt.

Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam determineiur ad existendum et operandum, et sic in infinitum. Eth. I. 28.

Jedes Einzelne, oder jedes Ding von endlicher und begrenzter Existenz kann nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine begrenzte Existenz hat. Auch dieses Ding wiederum kann nur existiren, und zum Handeln durch ein anderes bestimmt werden, welches wieder endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, und so fort bis ins Endlose.

Von Seiten der Existenz her sind also alle einzelnen Dinge endlich und vergänglich, und sind auch die Modi d. h. die zahllosen einzelnen Erscheinungen der Natur, in denen diese

endlos im Raum und endlos in der Zeit sich unaufhörlich neu darstellt, endliche und vergängliche Erscheinungen.

Nun haben aber die Modi, und das ist bisher von den Erklärern Spinoza's bis auf wenige Ausnahmen noch nie mit der richtigen Schärfe erfasst worden — noch eine ganz andere Seite, ihre essentia, mit der sie zwar auch in der Natur, aber als ewige Modi enthalten sind, in welchen die Natur sich nur auseinanderbreitet, darlegt, entfaltet, als in ebenso vielen, immer neuen Seiten, Wirkungsweisen, Offenbarungen ihrer selbst.

> „Die einzelnen Wesen sind Modi, welche Gottes Macht, durch die er besteht und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken.
>
> Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sivi modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I. 24. Corr.
>
> Res singulares modi sunt . . . hoc est res quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Eth. III. 6. Demonstr.

Dass unsere obige Erläuterung unzweifelhaft die Lehre Spinoza's trifft, ergiebt sich aus Eth. V. 24.

> Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.
>
> Je mehr wir einzelne Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir die Natur."

Durch die Modi als lauter endliche, vergängliche Erscheinungen würden wir jedoch niemals die Natur als unendliches und ewiges Wesen erkennen können.* Folglich muss der Philosoph die einzelnen Dinge, durch deren immer weiter fortgesetzte Erkenntniss wir die unendliche und ewige Natur immer intensiver kennen lernen, hier verstanden haben als ewige Modi, durch welche Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Während also die Existenz der Modi eine endliche und vergängliche ist, sind

* Das Unendliche kann nicht aus verschiedenen endlichen Theilen zusammengesetzt werden." Kurz. Traktat. Cap. I, 9. Aehnliche Aeusserungen finden sich in den Werken des Philosophen häufig.

die Essenzen der Modi ewige, in denen sich die unendliche und ewige Natur selbst, als in den verschiedenen Seiten ihres unbegrenzten Wesens und Wirkens, auseinanderlegt, offenbart. Und nun wird uns auch Eth. II. 55 mit seinem Schol., in dessen Erklärung wir uns noch befinden, klar.

> Unaquaeque cujuscumque corporis vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit. Eth. II. 45.
>
> Jede Vorstellung irgend eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges schliesst nothwendig das ewige nnd unendliche Wesen der Natur ein.

Fassen wir jedes thatsächlich existirende Ding nicht nach seiner Existenz, soweit sie als Dauer aufgefasst wird, auf, (denn insofern haben wir bereits erfahren, hängt die Existenz nicht vom Wesen des Dinges ab, sondern führt in den endlosen Causalnexus endlicher Vorgänge und Ursachen zurück) sondern nach der Kraft, mit welcher es im Existiren verharrt, d. h. nach seiner ihm eigenthümlichen Essenz, so schliesst die so beschaffene Erkenntniss eines jeden Dinges die ewige und unendliche Natur Gottes ein; denn so beschaffen oder aufgefasst, ist jedes Geschöpf, jedes Ding nur eine Offenbarung, eine Darlegung oder Entfaltung der ewigen und unendlichen Natur selbst, ihrer wirkenden und schaffenden Kraft von einer gewissen und bestimmten Seite her.*)

Es wird aus der Erfahrung nachgewiesen, dass im Gegensatz zu den einzelnen, beständig abhängigen Willensäusserungen die Willensrichtung der verschiedenen Menschen, ihr Charakter, von Nichts abhängt, also frei ist.

Nun wollen wir uns von dieser abstracten Untersuchung aber wieder auf den Boden der concreten Beobachtung und

* Wir stellen hier den Gegenstand noch absichtlich in einer gewissen Einseitigkeit dar, als ob nämlich die einzelnen Wesen, jedes für sich allein betrachtet, bereits einen Theil der ewigen Natur darstellen, während sie in Wahrheit, wie an anderen Orten gezeigt werden soll, nur in der gesammten Oekonomie der Natur und in dem Zusammenhange aller ihrer Wesen die ewige und unendliche Natur zur Offenbarung bringen.

Erfahrung zurückbegeben und uns durch Beispiele zu überzeugen suchen, ob eine solche doppelte Weise zu existiren — einmal in der beständigen Abhängigkeit von endlosen äusseren Ursachen, von einem endlosen Causalnexus, und ein anderes Mal als ein Verharren und Wirken aus sich selbst — sich auch an den Naturwesen nachweisen lässt.

Fassen wir, weil hier alles am Deutlichsten sich darstellt, wiederum den Menschen in erster Reihe ins Auge. Wir haben vorhin constatirt, dass die Dauer des Menschen jedenfalls nicht von seinem Wesen abhängt, sondern von dem endlosen Causalnexus äusserer Vorgänge und Begebenheiten. Ebenso wird aber auch das Verhalten der Menschen im Leben zu einem grossen Theil nicht von ihrem Wesen abhängen, sondern oft schon von körperlichen, nur vorübergehenden, Ursachen bestimmt werden. — Ein Mensch wird augenblicklich heftig. Fragen wir nach der Ursache, so werden wir häufig finden, dass eine vorübergehende Blutüberfüllung in den Gehirngefässen diese Heftigkeit hervorgerufen hat, und diese Blutüberfüllung geht wieder auf andere complizirte Ursachen zurück. In diesen nnd ähnlichen Fällen, deren sich hunderte aufzählen liessen, hängt die Heftigkeit offenbar nicht vom Wesen des Individuums ab, denn nicht nur ein von Natur heftiger Mensch wird hier zur Heftigkeit hinneigen, sondern selbst ein sonst ruhiger, sanftmüthiger, wenn ihn eine vorübergehende körperliche Disposition dazu treibt.

Ganz anders wird diejenige Heftigkeit beschaffen sein, die zur Naturanlage, zum Character eines Menschen gehört. Diese wird sich stets und beständig äussern, sowie nur ein äusserer Anlass auftritt. Gewiss muss auch hier eine äussere Veranlassung vorliegen, denn beständig wird auch der Heftigste nicht toben; aber sowie dieser Anlass, und selbst ein geringfügiger, gegeben ist, wird seine Heftigkeit erwachen, während ein Mensch, der von Natur gelassen und ruhig ist, bei solchen Gelegenheiten nicht den geringsten Anlass zur Heftigkeit empfinden würde.

Diese Art der Heftigkeit ist demnach grundverschieden

von jener ersteren. Jene wurde erregt durch äussere körperliche Ursachen vorübergehender Natur; diese war eine Äusserung des Wesens, des Characters des betreffenden Menschen. Das äussere Ereigniss war zwar auch die Veranlassung zu seinem heftigen Auftreten, aber nicht die Ursache, denn dieses selbe Ereigniss könnte einen anderen Menschen, und selbst den Durchschnitt der Menschen, nicht zur Heftigkeit reizen. Die wahre Ursache seiner Heftigkeit war vielmehr der bleibende, unveränderliche Characterzug seines Wesens, der stets bei jedem äusseren Anlass erwacht, und diese zweite Art der Heftigkeit, als bleibender Characterzug eines Menschen, ist demnach von nichts weiter abhängig, aus nichts weiter erklärlich. In ihr prägt sich eben die Natur, das Wesen (natura seu essentia) dieses bestimmten Menschen, als eines von allen anderen unterschiedenen, Modus der Natur aus. In diesem Characterzug wirkt der Mensch rein aus sich selbst, aus seiner angebornen Natur und Anlage. — Wir haben demnach hier in concreto den von Spinoza ausgesprochenen Gegensatz vor uns, dass die eine Äusserung des Willens, die durch körperliche Ursachen bewirkte Heftigkeit, ganz und gar von äusseren Ursachen abhängt und bestimmt wird, — die einzelnen Äusserungen der zweiten Art der Heftigkeit zwar auch stets eine äussere Veranlassung haben, diese Heftigkeit selbst aber, als bleibender Characterzug dieses oder jenes Menschen, von nichts weiter abhängt, sondern unmittelbar — wie wir gleich noch deutlicher sehen werden — die ewige und unendliche Natur selbst in einem einzelnen Modus, in einer gewissen und bestimmten Weise, zum Ausdruck bringt.*)

Dasselbe Ergebniss liefert eine tiefer eindringende Beobachtung des Lebens nach allen Richtungen hin. Wie mit diesem einfachen Characterzug der Heftigkeit, den wir hier nur als Schema aufgestellt haben, verhält es sich offenbar mit der ganzen Mischung höchst complizirter Eigenschaften, Neigungen, Fähigkeiten, der ganzen physischen und geistigen

*) Hierzu s. Note VIII.

Eigenart, die wir den Character eines Menschen nennen. Dieser Character wird sich stets äussern, stets mit seiner besonderen, unveränderlichen, bleibenden Natur auf alle äusseren Einflüsse, die auf ihn einwirken, reagiren.*) Wie daher auch die äusseren Ereignisse an die Menschen herantreten, wie ihr Leben äusserlich gestaltet sein wird, ein bleibendes, unveränderliches Element finden wir immer darin: die Art und Weise, wie sie gemäss ihren ursprünglichen Characteren auf alle Ereignisse, den ganzen äusseren Lauf des Lebens, die ganze äussere Verkettung der Dinge reagiren. In diesen bleibenden Characteren zeigt sich demnach jenes von uns gesuchte Verharren in sich und Wirken aus sich selbst, von dem Spinoza behauptet, dass es unmittelbar aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folge.**)

*) Alles, was Schopenhauer in dem zweiten Theile seines Hauptwerkes: „Die Objektivation des Willens“ über den Gegensatz der unmittelbaren Manifestationen des Willens in den bleibenden Charecteren der Menschen und Thiere und den Kräften der anorganischen Natur, die grundlos sind — zu den einzelnen Erscheinungen dieser Charactere und Kräfte, die stets ein Motiv oder eine Ursache haben müssen, namentlich S. 163—165 ausführt, gilt in der Hauptsache auch für Spinoza. Es ist nur eine nähere Ausführung der in der Ethik an den bereits angeführten und noch zu nennenden Stellen niedergelegten Gedanken.

*) Man könnte bei oberflächlicher Betrachtung des Lebens glauben, dass die äusseren Umstände unbedingt auch den Charakter des Menschen beherrschen. Unglück z. B. könnte man argumentiren, wirke auf die Thatkraft der Menschen erschlaffend ein, ihr Muth, ihre Spannkraft würden dadurch gehemmt und beeinträchtigt, und so werde auch ihr Charakter allmählig durch diesen Unglücksfall vollkommen verändert. In vielen Fällen trifft dies auch zu, aber nur bei solchen Individuen, die in ihrem Wesen den äusseren Umständen nicht die nöthige Spannkraft entgegenzusetzen wissen. Ein Anderer dagegen, dessen Wesen diese Widerstandskraft einschliesst, spottet der äusseren Glücksumstände und reagirt durch erhöhte Widerstandskraft und Energie auf sie, so dass hier das berühmte Wort Cromwell's Anwendung findet: Ein guter Politiker muss einer Palme gleichen, die sich beugt, um sich umsomehr zu erheben.“ —

Im Charakter der Menschen liegt ein Element ihres Wesens.

Wir finden also als nächstes Resultat unserer Untersuchungen, dass in den bestimmten Characteren der Menschen, in der Art, wie sie gemäss ihrer bleibenden Natur ein für alle Mal in einer ganz bestimmten, genau umschriebenen Weise, certo et determinato modo, auf alle äusseren Veranlassungen des Lebens reagiren, schon ein Element ihrer essentia in Spinozas Sinne liegt. In der bleibenden Willensrichtung der Menschen, in ihren Characteren, wie sie in unzähliger Mannigfaltigkeit, aus den verschiedensten Neigungen und Eigenschaften gemischt sind: von den moralisch noch gleichgültigen Besonderheiten bis zu den grössten moralisch Gegensätzen in den verschiedenen Characteren, ebenso in der bestimmten Geistesrichtung der einzelnen Individuen, in der besonderen Art ihres Denkens, ob scharf oder tief, ob träge, ob bedächtig denkend u. s. w. fort in mannigfachster Nüancirung, sofern diese Geistesrichtung ebenfalls eine bleibende Qualität ihrer Natur bildet,*) haben wir in Wahrheit die essentia hominum zu suchen. —**)

*) Wir wollen hier zur schärferen Hervorhebung unserer obigen Ausführung nur darauf aufmerksam machen, dass in unserer im Sinne Spinozas entwickelten Auffassung ein Gegensatz zu der von Schopenhauer vorliegt, der eine einseitige Trennung des Jntellects vom Willen vornimmt und daher den Jntellect als nicht zum innersten Wesen des Menschen gehörig ansieht. Spinoza dagegen kennt einen Jntellect, der unmittelbar zum Wesen gehört und daher ebenso wie ein Characterzug, eine Seite im Willen, zu den bleibenden Eigenschaften des Menschen gerechnet werden muss.

**) Um diesen schwierigen Begriff des Charakters richtig zu verstehen, muss man sich hüten, ihn mit der blossen Individualität eines Menschen zu verwechseln. Die Individualität ist das in jedem Augenblick genau umschrieben sich äussernde Wesen eines Menschen, während der Charakter das zunächst nur der Anlage oder Potenz nach vorhandene Grundelement eines Menschen, so zu sagen die Quintessenz seines Wesens, bildet, welches keineswegs zu allen Zeiten in vollem Umfange zu wirken braucht.

Nach drei Richtungen hin können vornehmlich zwischen der Individualität und dem Charakter grosse Unterschiede obwalten. Erstens

Wir brauchen auch nur im Vorübergehen darauf hinzuweisen, dass diesen bestimmten Characteren beim Menschen, ebenso bei den verschiedenen Thieren ein ganz bestimmter Character entspricht, (da sie nach Spinoza [Eth. III. 57. Schol.]

kann der Charakter Jemandes zeitweilig vollkommen schlummern, weil die äusseren Umstände ihm keine Gelegenheit geben, sich zu bethätigen, oder weil er durch unglückliche Zufälle oder durch einen Irrthum, der ihn zeitweilig in eine falsche Richtung treibt, verhindert wird, gewisse Seiten seines Charakters zu entfalten. Dass sein Charakter aber dennoch der Potenz nach vollkommen vorhanden ist, zeigt sich sofort, sowie er entweder durch eigene Thatkraft oder durch glücklichen Zufall oder durch verbesserte Erkenntniss, oder weil die geeigneten äusseren Umstände eingetreten sind, Gelegeuheit zur vollen Bethätigung findet. Da werden sich nach vielen Jahren scheinbarer Latenz sofort wieder die besonderen Züge seines Charakters offenbaren, er wird auf die äusseren Umstände sofort wieder mit seinem ganz besonderen Charakter reagiren.

Es kann daher zweitens sogar der Fall eintreten, dass Jemand stirbt, ohne überhaupt alle Seiten seines Charakters entfaltet zu haben, weil wiederum die äusseren Umstände dieser Entfaltung im Wege standen. Hier lässt sich also nach der Individualität, wie sie thatsächlich im Leben hervorgetreten ist, der Charakter überhaupt nicht beurtheilen. Dass aber diese bestimmten Charakterzüge diesem oder jenem Menschen dennoch zu eigen waren, wird dadurch erwiesen, dass ein anderes Mal, wenn auf Grund der Wiedergeburt der Charactere (s. später) genau derselbe Charakter wieder erscheint, er nunmehr oft Gelegenheit findet in Folge der günstigeren Umstände neue Seiten seines Charakters zu entfalten, ein Vorgang, der in der Geschichte mehr als einmal sich wiederholt hat.

Und drittens kann sich der Charakter eines Menschen in's Unbegrenzte entfalten, insofern er auf einen grösseren Schauplatz gestellt, himmelweit verschiedene Wirkungen ausüben wird von denen, da er vorher auf einem engeren stand. Und doch ist es genau derselbe Charakter geblieben, sind es dieselben Grundlinien des Charakters, dieselbe besondere Art seiner Reaktion auf die Aussenwelt.

Hieraus ergiebt sich viertens, dass die äusseren Umstände mit der Individualität in einem losen Zusammenhange stehen, während die auf den Charakter einwirkenden Umstände in einem nothwendigen Zusammenhang mit demselben als zu ihm gehörig sich äussern, mit ihm zusammen erst ein Ganzes bilden. In dem Begriff Individualcharakter, wie ihn z. B. E. v. Hartmann in seiner Schrift: „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus“ S. 42 gebraucht, liegt daher ein

ja ebensogut eine essentia wie der Mensch haben), mit dem sie ebenfalls auf alle Veranlassungen, die ihnen für ihr so viel engeres und beschränkteres Leben in der Natur geboten werden, jedes Mal in der ihrer unveränderlichen Natur gemässen Weise reagiren. Dasselbe gilt auch für die Pflanzen, ja für jeden Stein. Jeder chemische Körper reagirt auf alle Einwirkungen, die er in der Natur erfährt oder denen wir ihm im Experiment willkürlich unterwerfen, stets in einer ganz bestimmten, nie sich verändernden Weise. Alle diese Naturwesen können in der mannigfachsten Weise von der Aussenwelt beeinflusst werden, sie können sich ins Unbegrenzte verändern, in ihrem Wesen weiter entwickeln, aus dem Keim kann eine voll entwickelte Blüthe hervorgehen, aber stets geschieht diese Entwickelung und Veränderung nur innerhalb einer bestimmten Gleichgewichtslage, die das Wesen nicht verlässt. In den bleibenden Characteren der organischen Wesen, in der bleibenden Qualität der unorganischen Körper ist mithin schon ein sehr wichtiges und bedeutungsvolles Element enthalten, welches keinem Einfluss der Aussenwelt weiter unterliegt, aus nichts weiterem mehr erklärlich und abzuleiten ist, sondern unmittelbar aus der ewigen und unendlichen Natur selbst folgt, diese und deren wirkende und schaffende Kraft von einer gewissen Seite her, in einer genau umschriebenen Weise, certo et determinato modo zum Ausdruck und zur Offenbarung bringt.*)

Die essentia (Wesen) schärfer bestimmt, ist der Character der Geschöpfe zugleich mit der aus ihm abfliessenden lebendigen Wirkung in der Welt.

Nun müssen wir den Begriff der essentia aber noch schärfer fassen, und kehren zu diesem Zweck noch einmal zu den bereits erläuterten Lehrsätzen Eth. III. 6. 7. 8. zurück,

gewisser Widerspruch; denn da, wo die Individualität wirkt, braucht der Charakter sich noch nicht zu äussern, während dort allerdings, wo der Charakter sich äussert, die Invidualität in ihn eingeschlossen ist. Der Charakter ist also der weitere, die Individualität der engere Begriff.

* Hierzu s. Note IX.

die uns jetzt nach den unterdess dazwischengetretenen Untersuchungen in einem ganz neuen Lichte erscheinen werden. —

> Ein jedes Ding sucht, soweit es in sich ist, sich in seinem Sein zu erhalten,

was vom Philosophen damit begründet wird, dass die einzelnen Dinge modi sind, welche Gottes Macht, durch die er besteht und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken.

Der Selbsterhaltungstrieb, von dem der Philosoph in Lehrsatz 6 spricht, erfahren wir aber im nächsten Lehrsatz 7, ist nichts anderes, als die wirkliche essentia des Dinges selbst, actualis essentia. Dies wird endlich noch näher erläutert in der namentlich für die Sittenlehre Spinozas (die uns hier jedoch nicht berührt) so unendlich bedeutungsvollen und berühmten Definition pars IV. def. 8:

> Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia sen natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.
>
> Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. nach Eth. III. 7. (in dessen Erklärung wir uns jetzt befinden) Tugend, soweit sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, soweit sie die Macht hat, etwas zu bewirken, was nur durch die Gesetze ihrer Natur verstanden werden kann.

Unter essentia ist demnach zu verstehen diejenige Macht, die ein Wesen, vorerst der Mensch hat, auf Grund seines bestimmten Characters, die Aussenwelt sich zu unterwerfeu, zu beherrschen, Wirkungen und Realitäten in der Aussenwelt hervorzurufen, die nur aus seinem Wesen folgen, durch es allein begreiflich sind, — wobei die verschiedenen Menschen nach ihrer jedesmaligen unveränderlichen Willens- und Geistesrichtung, nach ihren bleibenden Characteren sehr verschieden sich bethätigen werden. Damit wird uns auch die bereits einmal (S. 108) angeführte Definition der Vollkommenheit in der

Einleitung zu Eth. IV. ihrem Sinne nach vollständig erschlossen. „Unter Vollkommenheit verstehe ich das Wesen eines jeden Dinges, soweit es auf eine gewisse Art existirt und wirkt.“ Das heisst also nach unseren letzteren Erörterungen: die essentia jedes Dinges ist die ursprüngliche, bleibende, unveränderliche Character- und Geistesanlage beim Menschen und Thieren, die bleibende Qualität bei unorganischen Körpern und die aus diesen, auf Grund derselben abfliessenden Wirkungen in der Welt, worin sich eben die Macht und Tugend dieses bestimmten Wesens zu erkennen giebt. —

Wählen wir, um uns dieses Verhältniss, wie es in den angeführten Lehrsätzen und Definitionen Spinozas entwickelt wird, ganz sinnlich vorzustellen, wiederum einfache Beispiele. Ein Wagenlenker, der ein Gespann Pferde mit voller Sachkenntniss lenkt und beherrscht, der es durch alle Hindernisse und Fährlichkeiten einer Fahrt glücklich zum Ziele bringt und sich dieser Macht bewusst ist, tritt uns in seiner vollen essentia des Wagenlenkers entgegen.*) — Die essentia eines Operateurs besteht darin, dass er alle Vorbereitungen und Vorrichtungen, die zum glücklichen Gelingen einer Operation nöthig sind, vollkommen in der Hand hat und beherrscht, und diese Operation nun auch wirklich zweckentsprechend zu Ende führt. Die actualis essentia des Löwen tritt uns entgegen, wenn er mit dem vollen Bewusstsein seiner überlegenen Körperstärke auf die Jagd geht, wenn er alle Klugheit seiner Natur aufbietet, um seine Beute ausfindig zu machen und sich nun auf dieselbe stürzt und sie überwältigt. — Kurz, die essentia jedes Geschöpfes, in erster Reihe wiederum des Menschen, besteht darin, gemäss seinem ursprünglichen angebornen Character, jener bestimmten, oft so wunderbaren

* Selbstverständlich sind die Handlungen, welche unter dem Einfluss der automatischen Gehirncentran vor sich gehen, hier nicht gemeint, da diese nur willkürlich eingeleitet werden, nachher aber von einer gewohnheitsmässigen, unwillkürlichen Thätigkeit des Individuums abhängen, während wir hier eine in jedem Augenblick selbstbewusste Thätigkeit des Individuums im Auge haben.

Mischung von Neigungen, Eigenschaften, welche die verschiedenen Charactere der Menschen mannigfach zusammensetzen,*) und ebenso gemäss seiner ursprünglichen, bleibenden Geistesrichtung die Dinge, die Aussenwelt zu beherrschen, Wirkungen hervorzubringen, welche ausschliesslich den Stempel seines Characters und Geistes an sich tragen. Hierbei wird natürlich eine endlose Stufenreihe der verschiedenen essentiae und der Grade ihrer Vollkommenheit**) zu beobachten sein; — von denjenigen Menschen an, die ausschliesslich in körperlichen Verrichtungen, wie der Wagenlenker u. A. die Bethätigung ihres Wesens suchen, bei denen daher auch nur ein geringer Umkreis der Aussenwelt in die von ihnen beherrschte Sphäre fällt, bis zu denen, die mehr und mehr in geistigen Thätigkeiten, wie schon der Operateur, ihre Eigenart zu verwirklichen streben, die äusseren Ereignisse zu beherrschen suchen — und so hinauf bis zum höchsten Genius der Menschheit, der sein Wirken darin sieht, seine Willens- und Geistesart in ewigen Werken vollendet auszuprägen und der Nachwelt zu hinterlassen, oder bis zum grössten Staatsmanne, der aus der Eigenart seines Willens und Geistes heraus einen ganzen Staat beherrscht, den ganzen politischen Verhältnissen eines Erdtheils seinen Stempel aufprägt, bestimmend auf sie einwirkt.

* „Ja, im Verzeichniss lauft ihr mit als Männer,
Wie Jagd- und Windhund, Blendling, Wachtelhund,
Spitz, Pudel, Schäferhund und Halbwolf, alle
Der Name Hund benennt: das Rangregister
Bezeichnet erst den schnellen, trägen, klugen,
Den Hausbewacher und den Jäger, jeden
Nach seiner Eigenschaft, die ihm Natur
Liebreich geschenkt; wodurch ihm wird besondere
Bezeichnung aus der Schaar, die alle gleich
Benannt: und so ists mit den Menschen auch.
Shakespeare, Macbeth III, 1.

** Denen, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, dass sie bloss von der Führung der Vernunft sich leiten lassen, antworte ich nur: weil er Stoff genug hatte, um alles von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit zu schaffen.“ Eth. I. Anh. gegen den Schluss hin.

Bei Betrachtung des realen Lebens stellt sich heraus, dass die einzelnen Handlungen der Menschen keineswegs stets der Ausfluss des Charakters sind.

Prüfen wir nun aber den factischen Lebenslauf der einzelnen Menschen genauer und sehen zu, wie weit wir in demselben die soeben dargelegte essentia hominis verwirklicht finden, so prägt sich dieselbe offenbar keineswegs im gesammten Verhalten derselben, in allen ihren einzelnen Handlungen und Willensacten aus, wie dieselben im realen Leben zu Tage treten. Wir haben bereits mehrfach (siehe S. 103) den Satz erörtert, dass die Dauer des Menschen nicht von seinem Wesen abhängt, sondern von der gemeinen Verknüpfung der Dinge, und vermögen denselben jetzt noch viel deutlicher einzusehen, als in dem früheren Stadium unserer Untersuchung. Es kann Jemand die höchste essentia haben und doch, wie wir hier der Wichtigkeit wegen noch einmal eindringlich wiederholen wollen, mitten in seiner Laufbahn abberufen werden, weil ein körperliches Leiden, d. h. ein, durch eine endlose Reihe von Ursachen, durch den allgemeinen Mechanismus der Natur herbeigeführter Vorgang ihn hinrafft; oder es können in der menschlichen Gesellschaft begründete Ursachen sein, welche seinen Untergang herbeiführen.

In Uebereinstimmung hiermit, den Gedanken noch erweiternd, lehrt der Philosoph aber auch, dass die Existenz des Menschen nicht von seinem Wesen abhängt:

> rerum a Deo productarum essentia nou involvit existentiam. Eth. I. 24.

Denn weit entfernt, dass wir im Leben sähen, dass die Menschen wirklich durchweg fähig wären, aus ihrem Wesen heraus die Dinge zu beherrschen, die volle frische Activität und Aeusserung ihrer eigensten und ursprünglichsten Natur beständig au den Tag zu legen, sehen wir sie vielmehr unaufhörlich in dieser Bestrebung gekreuzt und gehemmt. Die Verrichtungen, die sie gemäss ihrer Natur vornehmen, gelingen keineswegs immer oder auch nur meistens, sondern werden durch den Widerstand der Dinge, der Aussenwelt auf Schritt und Tritt in ihrer Wirkung beeinträchtigt, von Ziele abge-

lenkt, bleiben meistens weit hinter der gewollten Wirkung zurück. Alles das geschieht offenbar, weil es endlos viele Vorgänge und Kräfte in der Welt giebt, die nicht aus unserer Natur folgen, sondern durch die gemeine Verknüpfung der Dinge bestimmt werden, weil die Menschen entweder durch die Einflüsse der Gesellschaft, durch hemmende Einwirkung ihrer Umgebung, durch ihnen entgegenstehende, mit den ihrigen sich kreuzende Interessen — oder durch Naturereignisse, Krankheit, Unfälle, Schwächlichkeit u. s. w. daran gehindert werden, ihr Wesen in ihren Handlungen rein zum Ausdruck zu bringen. — Es ist also stets der endlose Kausalnexus der Begebenheiten in der Welt, entweder der der endlos verschlungenen Interessen der menschlichen Gesellschaft, oder der ebenso endlos, durch Ursache und Wirkung mit einander verbundenen Vorgänge der äusseren Natur, welche diese Hemmung und Ablenkung bewirken.*

* Dass unsere obige Darstellung überall den wirklichen Sinn Spinozas trifft, ergiebt sich schon am besten daraus, dass Busse in seiner Abhandlung: „Ueber die Bedeutung der Begriffe essentia und existentia in der Philosophie Spinozas“ in der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 10 S. 283 — 305 (auf die wir noch häufiger zurückzukommen haben werden), der doch von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgeht als wir, dennoch im Wesentlichen in diesem Punkt den Philosophen ganz ebenso interpretirt. Er sagt a. a. O.: „Während Gott in den unendlichen Dingen, den Attributen, im gewissen Sinne auch den unendlichen Modis mit seinem ganzen Wesen ungehindert und frei waltend thätig und gegenwärtig ist, werden seiner Thätigkeit in jedem endlichen Dinge durch den Mechanismus der anderen Schranken gesetzt. An einer anderen Stelle (Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas J. D. Berlin 1885 S. 41) „Der Mensch, wie er in Wirklichkeit existirt, ist ein vorgängliches, fortwährendem Wechsel unterworfenes Ding. Sein Dasein (Existenz) bringt nur in veränderlichen, wechselvollen Zuständen sein ewiges Wesen unvollkommen und verzerrt zum Ausdruck.“ Ebenda S. 50. „Die Essenzen der vergänglichen Dinge sind auch ewig, aber sie schliessen die Existenz nicht ein. Das existenzielle Sein der vergänglichen Dinge deckt sich nicht mit ihrem essenziellen Sein; eben deshalb sind sie vergänglich. In ewig wechselnden, wandelbaren Zuständen vermag das vergängliche Ding sein wahres ewiges Wesen nur un-

Die Existenz der Geschöpfe hängt nicht von ihrem Wesen ab.

Die Existenz der Menschen im realen Leben, die Erlebnisse, die sie hier haben, die einzelnen Handlungen und Willensäusserungen, in welchen sich ihre Individualität bethätigt, folgen also keineswegs allein, oder auch nur zum grossen Theil aus ihrer Essenz, sondern werden vielmehr durch den endlosen Kausalnexus endlicher Vorgänge in der Welt, durch die gemeine Verknüpfung der Dinge, wie Spinoza sagt, bestimmt. Die Existenz der einzelnen Dinge folgt nicht aus ihrer essentia.*

Die Existenz der Geschöpfe wird als endliche Erscheinung und vergängliche Begebenheit dargelegt.

Betrachten wir daher die Existenz der Menschen, wie sie abgetrennt von ihrer Essenz verläuft, also das wirkliich reale Leben der meisten Menschen, die einzelnen Handlungen, die sie in demselben ausführen, die einzelnen Willensäusserungen, in denen sie sich bethätigen, so werden dies vollkommen endliche, vergängliche Begebenheiten sein, zum grössten Theil bestimmt durch einen endlosen Kausalnexus von lauter endlichen, vergänglichen Vorgängen. Sie folgen nicht aus der Essenz, aus den Characteren der Menschen; in ihnen prägt sich mithin keineswegs der bleibende, unveränderliche Character der verschiedenen Individuen aus. Die einzelnen Handlungen dieser werden für die Bethätigung der verschiedenen Charactere, als des Wesens der Dinge, verhältnissmässig gleichgiltige Handlungen, flüchtige, hinschwindende

klar, unzureichend und unvollkommen zum Ausdruck zu bringen. Auf die beständig wechselnden vergänglichen Zustände der einzelnen Modi, von denen Busse hier spricht, kommen wir auf den nächsten Seiten. — Sind auch diese Ausführungen Busse's durchweg nur abstract, ohne den concreten Gehalt der Lehren Spinozas irgendwie aufzuschliessen, so können sie doch, da sie wenigstens rein gedanklich Spinoza richtig wiedergeben, als Probe für die Richtigkeit unserer im Sinn und Geist Spinozas entwickelten Erörterungen dienen.

* Siehe hierzu Note X.

Erscheinungen, blosse äussere Begebenheiten in der Welt sein. Sie werden niemals den Gegenstand einer zureichenden Erkenntniss bilden können, weil sie, wie sie von immer anderen Ursachen bestimmt werden, auch selbst wechselnde, beständig veränderliche Erscheinungen sind,* und daher des bleibenden Elements entbehren, welches allein zureichend erkannt werden kann. Wir sehen demnach schon hier, dass dassjenige, was wir in unseren vorangegangenen Auseinandersetzungen (S. 109 ff.) von der Existenz der Modi behaupteten, dass sie stets auf den endlosen Kausalnexus endlicher Begebenheiten in der Welt zurückweisen, auch genau ebenso von den einzelnen Handlungen der Menschen im realen Leben gilt. Auch diese sind bloss endliche Erscheinungen, endliche Modi in der Welt, nicht ewige Modi, wie die Essenzen der Dinge. —

*) Man vergleiche mit der obigen Darstellung die überaus characteristische Stelle in dem Tractat „Ueber die Verbesserung das Verstandes" Cap. 108, die nach unseren Auseinandersetzungen dem Leser jetzt in jeder ihrer Wendungen vollkommen verständlich und durchsichtig erscheinen wird. „Es ist aber zu bemerken, dass ich hier unter der Reihenfolge der Ursachen und der wirklichen Wesen nicht die Reihenfolge einzelner veränderlicher, sondern nur die Reihenfolge fester und ewiger Dinge verstehe (d. h. der ewigen Wesen der Dinge). Denn die Reihenfolge der einzelnen veränderlichen Dinge zu umfassen, würde der menschlichen Schwachheit unmöglich sein, sowohl wegen der alle Zahl überschreitenden Menge, als wegen der unendlichen Umstände in einer und derselben Sache, von denen eine jede die Ursache des Daseins, oder des Nichtdaseins der Sache sein kann, (weil eben der endlose Causalnexus sowohl die Existenz als auch den Untergang eines Geschöpfes herbeiführen kann); weil ja das Dasein der Dinge mit ihrer Wesenheit in keiner Verbindung steht, oder, wie ich schon sagte, keine ewige Wahrheit ist, (d. h. nichts sich gleich bleibendes, unveränderliches, ewige Wahrheit Behaltendes ist.) Es ist aber auch garnicht nöthig, dass wir ihre Reihenfolge kennen, in wiefern nämlich die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge nicht aus der Reihenfolge oder aus der Ordnung ihres Daseins herzuleiten sind; da uns die letztere nichts anderes als äusserliche Benennungen, Beziehungen (relationes) oder höchstens Umstände (circumstantias) darbietet, was alles von der innersten Wesenheit der Dinge weit entfernt ist."

Die Existenz als ewig wechselnde Erscheinung kann nicht Gegenstand der zureichenden intuitiven Erkenntniss sein.

Wie der Philosoph daher im allgemeinen bei der Natur und allen Dingen der Welt eine existentia und essentia unterscheidet, so unterscheidet er in specie beim Menschen die actualis corporis existentia und die essentia corporis sub specie aeternitatis, Begriffe, deren Verständniss uns jetzt nach den bisherigen Untersuchungen nicht mehr viele Schwierigkeiten bereiten wird. — Diese Ausdrücke finden sich zuerst erwähnt in Eth. V. 21 und 22 und wir wollen uns des Inhalts dieser Sätze, soweit es für unseren Zweck hier erforderlich erscheint, jetzt geistig zu bemächtigen suchen.

> mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.
>
> Die Seele kann nur während der Dauer des ihr zugehörigen Körpers sich etwas bildlich vorstellen und der vergangenen Dinge erinnern.

Denn, heisst es in der Begründung: die Seele drückt die wirkliche Existenz ihres Körpers (actualem sui corporis existentiam) nur aus und fasst auch die Erregungen ihres Körpers nur als wirkliche auf, während der Dauer des ihr zugehörigen Körpers.“ Das Erfassen der wirklichen Existenz des Körpers wird hier also in nothwendige Verbindung gesetzt mit der Imagination, der bloss bildlichen Vorstellung der Dinge. Von dieser letzteren aber wissen wir bereits aus dem ersten Kapitel, dass sie die Auffassungsweise, die Erkenntniss des unwillkürlichen vulgären Lebens ist. Legen wir nun in unserer jetzigen Betrachtung den Nachdruck nicht auf die Erkenntniss der einzelnen Naturerscheinungen, wie im ersten Kapitel, sondern auf die Erkenntniss des menschlichen Lebens, so treten uns die Menscheu im unwillkürlichen Leben natürlich in lauter einzelnen Handlungen und Willensäusserungen entgegen. Die wirkliche Existenz des Körpers, die wir durch die Imagination erfassen, ist demnach nichts anderes, als die rein reale Existenz der Menschen, wie sie im alltäglichen Leben in ihren Handlungen und Willensacten sich

äussert. Von diesen aber wissen wir bereits, dass sie von einer endlosen Verkettung von Ursachen abhängen, und wir wollen bei dieser Erörterung gleichzeitig auf den gedanklichen Zusammenhang hinweisen, welcher naeh der Ethik darin besteht, dass alles, was einem endlosen Kausalnexus unterliegt, wie wir es jetzt an der actualis corporis existentia kennen gelernt haben, stets eine endliche, vergängliche Erscheinung ist.

> Jedes Einzelne, oder jedes Ding von endlicher und begrenzter Existenz kann zum Existiren und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine begrenzte Existenz hat. Auch dieses Ding wiederum kann nur existiren und zum Handeln durch ein anderes bestimmt werden, welches wieder endlich ist und eine begrenzte Existenz hat und so fort ins Endlose.*)

Die einzelnen Handlungen der Menschen im realen Leben, soweit sie abgetrennt von der Essenz verlaufen, also ihre actualis corporis existentia bilden, fallen demnach, wie wir jetzt aus den weiteren, mehr ins Einzelne gehenden Sätzen der Ethik erkannt haben, ganz und gar in die causale Verknüpfung der endlichen Vorgänge und Begebenheiten der Welt, der endlichen Modi. — Diese einzelnen Handlungen und Willensäusserungen werden folglich, wie wir bereits in der Einleitung zu diesem Capitel vorausschickten und jetzt spe-

*) Aus diesem spinozistischen Satze geht aufs Deutlichste hervor, dass jene grosse Erkenntniss, auf welche Schopenhauer mit Recht so hohes Gewicht legt, wonach Zeit, Raum, Causalität nothwendig zusammen gehören, als cohärente Eigenschaften der „Erscheinung" im Gegensatz „zum Dinge an sich", Spinoza bereits in vollster Bewusstheit zu eigen war. Ueber die Unterschiede in der weiteren Consequenz dieses Gedankens, zwischen der Auffassung Kant-Schopenhauers und derjenigen Spinozas, dass den Ersteren die Erscheinung in Zeit, Raum und Causalität bloss ideale Existenz, ohne Realität ausserhalb unseres Gehirns, hat, nach Spinoza dagegen auch die Existenz noch ein reales Element enthält, sprechen wir an einer anderen Stelle.

ziell nachgewiesen haben, als beständig abhängige Erscheinungen niemals den Gegenstand der intuitiven Erkenntniss bilden können.

Auch bei Uebereinstimmung von Wesen und Existenz bleibt die Existenz stets endlich und vergänglich.

Nun müssen wir aber noch einen Schritt weiter gehen und diejenige Existenz betrachten, die unmittelbar aus dem Wesen des Menschen folgt, mit ihm übereinstimmt, um zu prüfen, ob denn diese Existenz zusammen mit dem Wesen etwa das Object der intuitiven Erkenntniss bildet. Die Existenz folgt aus dem Wesen, stimmt dann mit ihm vollkommen überein, wenn der ursprüngliche Character eines Menschen, wie er in der göttlichen Natur als ewiger Modus enthalten ist — wir werden diesen Gedanken gleich noch näher ausführen — durch den Mechanismus der Aussenwelt nicht gehemmt, sich vielmehr rein und unverkürzt in der Existenz dargestellt nnd daher in dieser vollkommen zur Erscheinung gelangt. Solche Momente, die wir vorhin bereits beim Wagenlenker, Operateur bis hinauf zum höchsten Genius und Staatsmann geschildert haben, sind die höchsten im Leben eines jeden Menschen. Wie sie die Zeiten des vollkommenen Gelingens darstellen, so tritt in ihnen die Essentia des Betreffenden, wie sie in der ewigen Natur selbst als ein Theil ihrer wirkenden und schaffenden Kraft enthalten ist, vollkommen rein hervor. Das Göttliche verwirklicht sich hier in einer einzelnen Erscheinung, in einem endlichen Modus; die Existenz ist ganz durchdrungen, durchtränkt von dem Wesen.

Um diesen, für unsere Betrachtungen höchst bedeutungsvollen Zustand uns noch lebendiger vor Augen zu stellen, wollen wir hier darauf hinweisen, dass ebenso wie jeder einzelne Mensch auch jeder Staat seine Essentia hat. Jeder Staat hat auch seinen ursprünglichen, ganz bestimmten, genau umschriebenen Character, auf Grund dessen er einen Theil der Zwecke, die sich im Staate überhaupt verwirklichen lassen, nach seiner Anlage zu erfüllen sucht. Das treibende

Motiv in der Geschichte jedes Staates besteht ebenfalls genau so wie im Leben jedes Einzelnen in dem beständigen Sterben, diese seine ursprüngliche Anlage vollkommen rein und ohne Abzug in seiner Existenz, d. h. in der Realität der Aussenwelt, zur Darstellung zu bringen. Daher wird die Geschichte jedes Staates in Wahrheit gebildet durch den unaufhörlichen Wechsel zwischen dem Gelingen dieses Strebens und der Ablenkung hiervon, wenn der Staat an der reinen Darstellung und Entfaltung seines Wesens durch äussere, nicht aus seinem Wesen folgende Mächte gehindert wird, — theils durch übermächtige andere Völker, theils durch die unzulängliche Verwirklichung der Staatszwecke in Innern, weil die Parteien die Idee, die im Wesen eines Staates sich verkörpert, durch ihren Egoismus und ihre Einseitigkeit einschränken und so zu staatszerrüttenden Parteikämpfen führen.

Vergegenwärtigen wir uns nun einen Zustand, in dem ein Staat seine Natur vollkommen rein verwirklicht hat, wie etwa die politische Gestaltung Preussens in den Jahren 1866 —1870 und noch darüber hinaus in den ersten Jahren des deutschen Reiches, so war damals, wie wohl allgemein zugestanden werden wird, die ursprüngliche Bestimmung und Anlage des preussischen Staates vollkommen unverkürzt in die Erscheinung getreten.

In diesen Zuständen der Uebereinstimmung von Existenz und Essenz tritt also das Wesen eines einzelnen Menschen oder eines Staates, wie sie als ewige Modi in der göttlichen Natur selbst bestehen, in Raum und Zeit in die Erscheinung, und insofern die Existenz vom Wesen hier vollkommen durchtränkt ist, wird sie nicht mehr als vergängliche empfunden, nimmt gewissermassen an der Ewigkeit des Wesens theil. — Aber diesens Theilhaben an der Ewigkeit des Wesens ist doch nur ein scheinbares, denn die Existenz an sich behält nothwendig ihren Character der Endlichkeit bei, sie entsteht und vergeht nothwendig, und so sehen wir denn auch, dass dieser Zustand der vollkommenen Uebereinstimmung von Wesen und Existenz in dem realen Leben eines einzelnen Menschen, wie

des Staates ebenfalls wieder dahinschwindet und zu Grunde geht. Geht doch der Mensch und wenn sich das Höchste in ihm verwirklicht hätte, das auf Jahrtausende hinaus wirken mag, wie in einem Christus, Caesar, Goethe, doch schliesslich unter; die Existenz bleibt an sich eine endliche. —

Und genau so verhält es sich mit den Staaten. Haben wir doch mit Schmerz empfunden, dass auch der harmonische Zustand, in dem Deutschland nach aussen so stark als nach innen geeinigt und in allen Parteien versöhnt dastand, wieder geschwunden ist. Die nie rastenden Einflüsse der Aussenwelt haben auch diesen harmonischen Zustand wieder stark abgeschwächt und getrübt. Wenn Deutschland auch nach aussen hin gleich mächtig und stark sich erhalten hat, im Innern sind die Parteikämpfe wieder in voller Heftigkeit erwacht und haben das Volk wieder nach allen Richtungen hin zerspalten. — Aber noch viel durchgreifender sogar sehen wir diese Endlichkeit in der Geschichte der Staaten herrschen. Auch andere Staaten haben Zeiten in ihrer Geschichte gehabt, wie Griechenland zur Zeit des Pericles, Rom unter Caesar und Augustus, in denen es ihnen gelang, ihre ursprüngliche Bestimmung, ihren ursprünglichen Character vollkommen rein zu verwirklichen; sie haben Zeiten gehabt, in denen sie in Wirklichkeit das waren, was sie ihrer Natur nach überhaupt sein konnten, und dennoch ist nicht nur diese Blüthezeit ihrer Geschichte wieder geschwunden, sondern diese Staaten sind selbst schliesslich untergegangen, weil am Ende doch der allgemeine Mechanismus der Körperwelt, der allen endlichen Gebilden der Natur anhaftet, sie überwältigt hat, weil ihre Altersschwäche sie schliesslich dem Andrängen anderer Völker erliegen liess. Die Existenz bleibt überall eine endliche.

Das Wesen, der Charakter aller Geschöpfe besteht dagegen ausser Raum und Zeit, ist mithin als ewiger Zustand, der Natur immanent.

So stossen wir hier auf den ungemein wichtigen Gedanken, der die letzte Abstraction des Wesens der Dinge von

aller Existenz bleibt, dass, wenn auch das Wesen sich zeitweise in der Existenz vollkommen verwirklicht, es doch mit der letzteren niemals ganz zusammenfällt, vielmehr ausser aller Existenz ist, d. h. ganz unabhängig von Zeit und Raum existirt. Mit ihrer einmaligen Verwirklichung in der Existenz kann demnach die Essenz eines Dinges nicht erschöpft sein; denn würde die Essenz mit der Existenz, in der sie sich darstellt, zugleich zu Grunde gehen, so wäre sie ebenfalls ein endlicher, nicht aber ein ewiger Modus — sie muss sich mithin jederzeit wieder verwirklichen können, muss der Natur als immanente Stufe ihrer Offenbarung inne wohnen. —

Ehe wir nun aber dazu übergehen, diese Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Wesens der Dinge, trotz des Untergangs, welcher selbst ihrer vollendetsten Darstellung in der Wirklichkeit bereitet wird, aus der Erfahrung zu erweisen, wollen wir jetzt erst wieder die Bestätigung unserer vorangegangenen Erörterungen aus der Ethik aufsuchen. Zum grossen Theil liegt dieselbe allerdings schon in der bereits angeführten Prop. 21/22. 23 mit Schol. in Ethik V. Wir erfuhren bereits bei Besprechung dieser Sätze, dass der Philosoph unterscheidet zwischen der wirklichen Existenz des Körpers, die wir erkannten als die einzelnen endlichen Handlungen und Willensakte der Menschen einerseits — und dem Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit andererseits, welches, da es nicht durch die Dauer oder Zeit definirt werden kann, auch von jeder seiner Realisationen in der Zeit, selbst der vollendetsten, noch verschieden sein muss. — Dementsprechend heisst es denn auch in Eth. V. 29, in Umkehrung der Ausführungen des Schol. zu V. 23:

> „Quidquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.
>
> Was die Seele unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht dadurch, dass sie die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers er-

fasst, sondern dadurch, dass sie das Wesen der Körpers unter der Form der Ewigkeit erfasst."

Am allerdeutlichsten spricht sich aber der Philosoph in dem Schol. zu diesem Lehrsatz 29 aus, das den Gipfelpunkt dieser ganzen Betrachtung und Lehre vom Object der intuitiven Erkenntniss bildet:

> Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concepimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propos: 45 part. 2 ostendimus, cujus etiam scholium vide.
>
> Die Dinge werden von uns in zwiefacher Weise als wirkliche aufgefasst, entweder, in soweit wir sie uns vorstellen mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und bestimmten Ort, oder als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend. Die auf diese zweite Art als wahr und wirklich aufgefassten Dinge werden in der Form der Ewigkeit von uns aufgefasst und ihre Vorstellungen schliessen das unendliche nnd ewige Wesen Gottes ein, wie II. Lehrs. 45 und schol. gezeigt worden ist.

Der Philosoph unterscheidet hier also auf's Unzweideutigste zwei Arten der Auffassung, die wir von allen Wesen, vorerst also und vernehmlich wieder von den Menschen, bilden. Einmal fassen wir sie hiernach auf, wie sie sich im unwillkürlichen realen Leben geben, in ihren einzelnen Handlungen und Willensäusserungen zu bestimmter Zeit und am bestimmten Ort, also in ihrer gegenwärtigen wirklichen Existenz, abhängig von einem endlosen Causalnexus. — Sodann aber fassen

wir alle Geschöpfe auch auf in ihrem reinen Wesen, das von der Vergänglichkeit aller Existenz in keiner Weise ergriffen wird, sondern in der Nothwendigkeit der göttlichen Natur als immanente Stufe enthalten ist, — welches daher in Raum und Zeit sich wohl verwirklicht, in dieser seiner Existenz sich aber nicht erschöpft, sondern in der Form der Ewigkeit besteht, wie die Natur selbst.

Der Philosoph spricht also in diesem Scholium, wenn wir unsere bisherigen Erörterungen über diesen Punkt zusammenfassen, aus: dass die Essenzen der Wesen, d. h. also nach unseren Untersuchungen die bestimmten, eigenartigen Charactere der Menschen in ihrer Willens- und Geistesrichtung, mit der sie auf alle äusseren Veranlassungen des Lebens in einer bestimmten Weise reagiren, und ebenso auch die Charactere der Thiere, der Pflanzen, ja selbst die unveränderlich bleibenden Qualitäten der anorganischen Körper, in der Natur als ewige enthalten sind, von der Vergänglichkeit ihrer Erscheinungen mithin nicht mit betroffen werden.

Diese Ewigkeit des Wesens spricht sich konkret in der beständigen Wiedergeburt aller Charaktere aus, wie sie der Potenz nach in der Natur enthalten sind.

Das heisst aber ganz sinnlich und unverschleiert ausgesprochen: diese bleibenden Charactere aller Menschen und der anderen Geschöpfe, wie sie der Natur als immanente Stufen innewohnen, müssen im Laufe der Dinge zu den verschiedensten Zeiten, an ganz verschiedenen Orten immer als dieselben wiederkehren können, wenn sie auch in den Zeiten ihrer scheinbaren Nichtexistenz in verschiedenen Stufen der Vollkommenheit ihres ursprünglichen Wesens sich auseinanderlegen, um jedoch schliesslich wieder zu der Verkörperung des vollen Wesens in der Existenz des realen Lebens zusammenzufliessen. Sie müssen unter den verschiedensten äusseren Umständen von Zeit und Ort ihrem inneren Wesen nach immer als die gleichen

wiedererscheinen können. Busse in seinen verdienstvollen*) Untersuchungen: „Ueber die Bedeutung der Begriffe „essentia“

* Wir nennen diese Untersuchungen, mit denen wir uns in diesem Kapitel schon einmal zu befassen hatten und die wir nachher im kritischen Theil noch ausführlicher behandeln werden, verdienstvoll, nicht etwa, weil sie über den Gegenstand, der in ihnen besprochen wird, über die essentia und existentia oder irgend eine andere Lehre Spinozas einen wirklich positiven Aufschluss geben. Man kann diese und die anderen Abhandlungen Busse's vollständig durchgelesen haben und wird am Ende über das eigentliche Wesen der existentia und essentia, über dasjenige, was sie in konkreter Lebenswirklichkeit bedeuten, noch genau so klug sein, wie vorher. Käme es nur darauf an, scharfsinnig die Fäden aufzudecken, wie die einzelnen Elemente dieser Lehre bei Spinoza rein gedanklich miteinander verknüpft sind — gewissermassen als ein geschicktes Fangballspiel mit Begriffen — so würde Busse seine Aufgabe vollständig gelöst haben. Nur die naheliegende Frage stellt sich B. in seinen Untersuchungen nie, ob denn diese ganze Conception und Verknüpfung der Begriffe essentia und existentia und der verwandten Gedanken etwa blos im Kopfe des Philosophen existiren, oder ob sie nicht vielmehr auf wirklicher Wahrheit und zwar auf tiefster Lebensbeobachtung beruhen. — Fasst man seine Untersuchungen dagegen als blosse Materialien zur weiteren Durchforschung und zur lebensvollen Durchdringung dieser Begriffe Spinozas auf, was sie vielleicht auch nur sein wollen, da B. sie selbst Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas nennt, so muss man sie in der That als verdienstvoll bezeichnen. Im scharfsinnigen und eleganten Aufdecken der Beziehungen und der logischen Verknüpfung zwischen den einzelnen Seiten der erörterten Begriffe Spinozas, in der Beleuchtung derselben an den verschiedenen Schriften des Philosophen und dem Nachweis, wie die genannten Begriffe allmählich immer schärfer und klarer im Kopfe Spinozas im Verlaufe seines Philosophirens sich gestaltet haben, leisten sie Bedeutendes. Wir stehen nicht einen Augenblick an, sie in dieser Beziehung für das Beste zu erklären, was in letzter Zeit zur Erklärung Spinozas überhaupt geschrieben ist. Wenn B. in diesem Theil seiner Aufgabe, der unserer Ansicht nach allerdings gegenüber dem zu lösendem Problem erst der kleinste ist, weit glücklicher war, als fast alle seine Vorgänger, so verdankt er dies dem Umstande, dass er auf der einen Seite seinem Autor mit viel mehr Vertrauen entgegenkommt und nicht glaubt, wie so viele der früheren Erklärer, Spinoza in jedem Augenblick wegen vermeinter Inconsequenzen meistern zu müssen, und sodann, weil er

und „existentia“ in der Philos. (Quellenangabe auf S. 307) will diesen Gedanken von der beständigen Wiedergeburt der Dinge bereits aus unserem Scholium herauslesen, und sicherlich ist er implicite in demselben als nothwendige logische Consequenz mit eingeschlossen. In Rücksicht darauf aber, dass er explicite von Spinoza nirgends ausgesprochen worden ist, möchten wir nicht einmal so weit gehen, wie Busse, sondern erkennen hier ein ähnliches Verhältniss wieder, wie in der Lehre von der Cupiditas als der essentia hominis, von der wir auch fanden, dass sie implicite in der Ethik enthalten war, explicite in der nöthigen Ausführlichkeit der Darlegung sich aber nicht in derselben vorfand. In ähnlicher, wenn auch nicht in genau derselben Weise ist auch diese Lehre von der beständigen Wiedergeburt der Dinge, richtiger der Charactere, wohl als logische Consequenz aus der Doctrin Spinozas abzuleiten, nicht aber ausdrücklich in derselben ausgesprochen worden. Diese nothwendige Folgerung aus dem System Spinozas hat vielmehr erst Lessing gezogen in seiner

andererseits wenigstens anfängt, von der rein buchstäblichen Erklärung Spinozas abzuweichen und einen gewissen Versuch macht, in den Geist und Sinn seines Autors einzudringen. So ist von dem Begriff des Mechanismus, den B. zur Erklärung des Verhältnisses von Essenz und Existenz mit grossem Geschick verwerthet, buchstäblich bei Spinoza nicht eine Silbe zu finden, und doch ist es nicht im geringsten zweifelhaft, dass B. damit den Sinn Spinozas vollkommen richtig getroffen hat.

Nur geht B. in beiden Beziehungen noch lange nicht weit genug. Wir werden in der Metaphysik Spinozas aufzeigen, dass B. noch sehr häufig Inconsequenzen und Widersprüche in Spinoza aufgespürt zu haben glaubt, die vor einer unbefangenen Prüfung nicht bestehen bleiben. Und sodann was das Wichtigste ist, hängt B. immer noch an dem Vorurtheil, dass man mit bloss gedanklichen, wenn auch noch so schönen und scharfsinnigen Constructionen, dem wahren Sinne der spinozistischen Philosophie beikommen könne. B. schöpft seine Erklärungen noch immer viel zu sehr aus seinem Kopfe und aus Buchgelehrsamkeit, statt aus einer reichen und reifen, allseitigen und weiten Lebenserfahrung, aus der Spinozas Philosophie als aus ihrem wahren Grunde entsprossen ist.

so ganz vom spinozistischen Geist durchwehten „Erziehung des Menschengeschlechts“ — in welcher bekanntlich das Tugendbewusstsein des dritten von Lessing erwarteten Zeitalters das spinozistische ist, in welchem man die Tugend ihrer selbst willen lieben wird. Hier ist aus dem Geiste der spinozistischen Philosophie zuerst jene Folgerung gezogen, die sich andererseits, wie Lessing bereits bewusst hervorhebt, nur als eine Wiederauffrischung uralter Lehren darstellt, nämlich: „Die Idee der sog. Seelenwanderung“ (Metempsychose), wonach ein Mensch in seinem eigentlichen Wesen, seiner eigensten Persönlichkeit immer von Neuem auf die Erde wiederkehrt, zu ganz verschiedenen Zeiten, an ganz anderen Lokalitäten, und dennoch seinem wahren Wesen, seiner essentia nach immer wieder als derselbe in der Geschichte erscheint.

Nachweis dieser potentiellen Wiedergeburt der Charactere aus der Erfahrung der Geschichte.

Ist diese Lehre eine wunderbare, die gewiss jeden Leser, der nicht schon im Geiste Spinoza's, Lessing's oder auch Schopenhauer's philosophisch geschult ist, auf's äusserste frappiren wird, so wollen wir jetzt aber ganz kurzer Hand diese Wahrheit von der ewigen Wiedergeburt der Charactere aus der Erfahrung und Geschichte im Einzelnen nachweisen. — Jeder kennt den Character des homerischen Achill, wie ihn der Dichter in höchster Meisterschaft hingestellt hat, mit dieser wunderbaren Mischung fast unvereinbar scheinender Eigenschaften: in seiner Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, die sich bis zum höchsten Trotz und unversöhnlicher Rachsucht zu steigern vermag, seiner rastlosen Thatkraft, seiner Unüberwindlichkeit und Sieghaftigkeit, und daneben wieder mit dem grössten Adel der Seele, mit der grössten Liebesfähigkeit, mit der unbedingten Treue gegen die Freunde, selbst mit einer gewissen Naivetät aller seiner Aeusserungen. —

Nun wohl, genau dieser selbe Character mit allen seinen einzelnen Zügen ist unterdess unzählige Male in der Geschichte,

im realen Leben wiedergekehrt, in Alexander dem Grossen, in Caesar, in Cromwell, zum Theil selbst in unseren Deutschen, Friedrich dem Grossen und Fürst Bismarck. Die drei ersten Helden und Staatsmänner insbesondere, in denen der homerische Achill seinem Character nach seine vollkommene Auferstehung und Wiedergeburt gefeiert hat, sind daher, wenn man auf ihr Wesen, auf ihre essentia, ihre eigenthümliche Character- und Geistesrichtung und auf die aus diesen wiederum abfliessenden Wirkungen in der Welt sieht, genau dieselben Personen. Nur erscheinen diese Personen jedesmal wieder zu einer anderen Zeit, an einer anderen Lokalität und in der durch diese wiederum beeinflussten anderen Färbung, so zu sagen, ihres äusseren Lebenslaufs, ihrer äusseren Lebensbeziehungen — philosophisch gesprochen, eben ihrer existentia, soweit sie auf zeitliche und räumliche Qualitäten begründet war. Dieses zwiefache Verhältniss der vollkommenen Aehnlichkeit des inneren Wesens und der Wirkung, bei vollkommen verschiedener Aeusserlichkeit der örtlichen und zeitlichen Lebensbeziehungen, hat richtig und treffend Theodor Mommsen in seiner genialen „Römischen Geschichte" inbetreff Caesars und Cromwells herausgefühlt. Nachdem Mommsen (II. S. 450 a. O.) ausgeführt, dass Caesar in seinem späteren Leben immer noch mehr Staatsmann blieb als General, fährt er fort — von dem Gedanken der Verwandschaft Caesars und Cromwells unwillkürlich frappirt — „ähnlich wie Cromwell, der auch aus dem Oppositionsführer zum Militairchef und Demokratenkönig sich umschuf und der überhaupt, wie wenig auch der Puritanerfürst dem lockeren Römer zu gleichen scheint, doch in seiner Entwickelung wie in seinen Zielen und Erfolgen vielleicht unter allen Staatsmännern Caesar am nächsten verwandt ist." Dass aber Alexander dem Caesar beständig als sein höchstes Vorbild vorschwebte, dem er als Helden und Staatsmannn in seinem eigenen Leben nacheiferte, ist ebenso bekannt, wie es aus der Correspondenz Cromwells (namentlich aus einem Briefe an Carl Gustav von Schweden) hervorgeht, dass auch diesem Alexander der Grosse als das höchste Vorbild eines Helden

und Staatsmannes beständig vor Augen schwebte. Und dass endlich Alexander der Grosse bereits seinen Zeitgenossen als eine leibhaftige Erscheinung des homerischen Achill im realen Leben erschien, ist so bekannt, dass wir hier nur darauf hinzuweisen brauchen.

So verschieden diese drei Männer in ihren äusseren Lebensbeziehungen waren, der erste als König geboren, die beiden anderen aus dem Volke heraufsteigend zu königlicher Gewalt; der erste jung gestorben, die beiden anderen sich in ihrem Wirken auslebend, und zwischen Caesar und Cromwell wieder die Unterschiede, die Mommsen bereits hervorhebt, Unterschiede, die aus den verschiedenen Sitten und Gewohnheiten der Zeiten, in denen beide lebten, erklärlich sind; dazu noch ein Caesar am Schluss seiner Laufbahn ermordet, ein Cromwell ruhig in seinem Bette sterbend — so verschieden demnach in Spinozas Sinne die actualis corporis existentia dieser Männer war, so vollkommen stimmen sie dagegen überein in ihrer essentia, ihren Characteren, in den verschiedenen Richtungen ihres Willens und Geistes, und so vollkommen gleichen sie sich auch in ihren Wirkungen, ihrem staatsmännischen Schaffen und dessen Früchten. Alle drei haben mit ungeheurer Kraft aus der Tiefe der Idee heraus die Verhältnisse der äusseren Welt radikal umgestaltet, zu ungezählten neuen politischen und geistigen Bewegungen und geschichtlichen Entwickelungen Anstoss gegeben und den Grund gelegt.

Wir müssen hier, da dieser Gedanke uns nur cursorisch zur Bestätigung einer richtigen, von uns zu erörternden Lehre Spinozas beschäftigt, mit diesen allgemeinen Andeutungen uns begnügen und die weitere Verfolgung dieser aufgestellten geschichtlichen Parallele dem geschichtskundigen Leser selbst überlassen. Nur einen Einwand möchten wir hier berühren, den der Geschichtsschreiber gegen diese Identifizirung der Charactere Caesars und Alexanders, oder Caesars und Achilles erheben könnte. Ein solcher könnte sich darauf berufen, dass Caesar viel zu sehr Staatsmann gewesen sei, als dass die heftige Leidenschaftlichkeit eines Achill oder Alexander in ihm

gelodert haben könnte. Dass aber in der That der ursprüngliche achilleische Character, wenn er auch durch staatsmännische Reife und Weisheit in Caesar gebändigt war, bei gegebener Veranlassung wieder in voller Stärke erwachen konnte, davon überzeuge man sich bei der Schilderung eines interressanten Zuges im Character Caesars, den Mommsen nach de bello gallico wiedergiebt (Bd. II). Er schildert hier, wie Caesar durch einen verrätherischen Ueberfall seiner Soldaten durch die Usipeten und Teuktrer zu heftigstem Schmerz und Zorn gereizt, ähnlich wie Achill beim Tode des Patroklus das Trauergewand anlegte und schwor, es nicht eher wieder abzulegen, bis er den Tod seiner Soldaten gerächt habe, was er nachher auch in einer furchtbaren, fast unmenschlich zu nennenden Weise ausführte — ebenso bei ihm wie bei Achill erklärlich aus der furchtbaren Heftigkeit seines Schmerzes wie seiner ganzen Natur. —

Weitere Reihen solcher in der Geschichte wiederkehrender Charactere, bei denen ebenfalls das innerste Wesen, der Character und die bestimmte Art ihrer Geistesrichtung nicht minder wie ihre Wirkung, die besondere Art ihres geistigen Schaffens, dieselben waren, während die äusseren Umstände unter denen diese Charactere sich darstellten, wiederum örtlich und zeitlich sehr verschieden sich zeigten, sind unter Anderem Dante und Michel Angelo; beide trotzig, düster in ihren Characteren, und so auch in ihren Geisteswerken das Düstere und Erhabene bevorzugend, neben dem dann das Liebliche, welches in ihren Werken nur selten sich zeigt, desto erfreuender hervortritt; Christus und Spinoza, beide in ihrer grenzenlosen Uneigennützigkeit und erhabenen Weisheit, beide das Wesen der Gottheit den Menschen verkündend, wenn sie auch den jedesmaligen Vorstellungen ihres Zeitalters gemäss sehr verschieden sich ausdrückten; Luther und Lessing, Platon und Beethoven, Hannibal und Napoleon I. Cajus Grachus und Ferdinand Lassalle — diese beiden letzteren Parallelen werden uns gleich noch in einer besonderen Betrachtung beschäftigen — und unzählige mehr.

Wiederkehr der Staaten.

Wie wir nun aber vorhin gehört haben, dass nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch jeder Staat seine essentia hat, so ist es noch viel überraschender, zu beobachten, dass nicht nur einzelne Individuen, sondern auch ganze Völker ihrem Wesen nach wiedergekehrt sind, in dem ganzen wesentlichen Verlauf ihrer geschichtlichen Entwickelung, mit den in dieser Entwickelung hervortretenden Characteren, demselben Spiel der Kräfte, denselben politischen und sozialen Kämpfen, wobei jedoch wiederum die äussere Gestalt der Ereignisse, die äusseren Begebenheiten als solche in ihrer örtlichen und zeitlichen Besonderheit stets verschiedene waren. Denken wir an zwei durch Jahrtausende von einander getrennte Staaten, an Rom im Alterthum, an Preussen in der Neuzeit, deren Aehnlichkeit gelegentlich auch schon dem populären Bewusstsein aufgefallen ist, so werden wir in der That frappirt von dieser Verwandschaft beider Staaten in ihrer ganzen geschichtlichen Stellung, in den in dieser Geschichte auftretenden, ja den zu beiden Staaten in Beziehung tretenden Characteren anderer Völker, in manchen ihrer politischen und sozialen Kämpfe, die sie durchzumachen hatten. Genau so wie Rom im Alterthum zu Griechenland, verhält sich Preussen in der Neuzeit geschichtlich zu Deutschland. Dem kunstbegeisterten idealen, aber in ewiger politischer Uneinigkeit verharrenden Griechenland trat ebenso das in straffer militairischer und politischer Disciplin geschulte Rom* gegenüber, wie in der Neuzeit Preussen Deutschland gegenübertrat. Und wie Rom erst spät seine Missiou erkannte, dass es berufen sei, der Träger und Weiterentwickler der griechischen Cultur in der Welt zu sein, „dass es bestimmt sei, die italische Politik mit hellenischer Cultur in sich zu vereinigen“ (Mommsen) so hat auch Preussen erst spät seinen deutschen Beruf begriffen, erst allmälig einsehen gelernt, dass

* Auch dieses Verhältniss ist nicht das älteste seiner Art, ähnlich verhielten sich bereits früher Indien und Persien zu einander.

seine Siege in Wahrheit Siege der deutschen Sache seien, dass es das Schwert Deutschlands sei.

Aber auch die weltgeschichtlichen Kämpfe, die beide Staaten mit anderen Völkern zu bestehen hatten, sind in ihrem Character, in ihrer essentia genau dieselben, trotz aller Verschiedenheit der äusseren Umstände, wofür wir uns begnügen, hier nur ein Beispiel anzuführen. —

Wie den Römern im Alterthum der furchtbarste Feind in Hannibal erstand, wie dieser in seinem glühendem Hass gegen Rom erkannte, dass dieses allein von allen Staaten im Alterthum der Vorherrschaft der Phönizier im Wege stehe und es deshalb für immer zu vernichten unternahm, so erstand genau derselbe furchtbare Feind Preussen in Napoleon I. Und obgleich Napoleon sich dadurch von Hannibal zu unterscheiden scheint, dass er ja nicht gegen Preussen allein, sondern gegen ganz Europa Krieg führte (daher Byron in seiner berühmten Ode auf Napoleon auch von ihm sagt: „Europas Hannibal“) so begriff dennoch Napoleon mit demselben Instinkt des Hasses wie einst Hannibal, dass er in Preussen seinen gewaltigsten Gegner zu suchen habe, dass dieses der Vorherrschaft Frankreichs in Europa immer am wirksamsten Widerstand leisten werde, und verfolgte daher Preussen von allen seinen Feinden mit dem grössten Hass, mit der ärgsten Bedrückung. — So erscheinen denn auch vor einem Blick, der das Wesen der Dinge sub specie aeternitatis betrachtet, die Schlacht von Cannae und die Schlacht von Jena ebenso in ihren Ursachen, der vorhergehenden Erschlaffung Roms und Preussens, wie in ihren furchtbaren Wirkungen, mit denen sie die beiden bereits so mächtig entwickelten Staaten, die schon die grössten Ruhmesthaten in ihrer Geschichte zu verzeichnen hatten, wieder an den Rand des Untergangs brachten, als genau dieselben Ereignisse. —

Und um nun endlich noch zu zeigen, wie auch die socialen Kämpfe beider Staaten oft eine frappirende Aehnlichkeit zeigen, so denke man an die politische Wirksamkeit des Gajus Grachus in Rom und Ferdinand Lassalle bei uns. Wie

beide Männer in ihren Characteren die wunderbarste Aehnlichkeit zeigen, dieselbe Mischung von grossartiger staatsmännischer Begabung und massloser überstürzter Leidenschaftlichkeit, so war auch ihre Wirkung auf ihr beiderseitiges Vaterland dieselbe halb segensreiche, halb unheilvolle. Wenn Grachus und Lassalle, beide zuerst mit dem grösstem practischen Erfolge, sich der unterdrückten Klassen im Staate gegen die Bevorrechteten annahmen, Grachus des unterdrückten römischen Proletariats, Lassalle der deutschen Arbeiter, und beide den Staat nachdrücklichst auf die Aufgabe hinwiesen, die sozialen Gegensätze innerhalb der Bevölkerungsklassen zu versöhnen, so haben beide aber auch ihren Staaten eine furchtbare Erbschaft hinterlassen, Grachus „jenes entsetzliche von oben herab beschmeichelte und besoldete, hauptstädtische Proletariat" (Mommsen) und Lassalle die deutsche Sozialdemokratie.

Nachweis der Wiedergeburt der Charactere aus der Erfahrung des menschlichen Lebens.

Verweilen wir bei dieser Betrachtung, theils wegen ihrer Wichtigkeit für die von uns behandelte Materie, das Object der Intuition, theils, weil sie dem populären Bewusstsein am allermeisten neu und überraschend sein muss, noch einen Augenblick, um sie noch nach einer anderen als der zuvor betrachteten Richtung hin durchzuführen. Wir haben in den bisheherigen Auseinandersetzungen vorzugsweise auf hervorragende Männer oder ganze Staaten und deren geschichtliche Epochen exemplificirt. Das Gesagte gilt aber natürlich mit demselben Recht auch für alle diejenigen Menschen, die nur eine unberühmte Existenz führen. Auch diese kehren ihrem Wesen

* Es wäre merkwürdig, wenn diese Aehnlichkeit zwischen Cjraechus und Lasalle nicht schon gelegentlich auch von anderen bemerkt worden wäre. So hat dann Schäffle in seinem Werk „Capitalismus und Socialismus" diese innere Verwandschaft beider Männer ebenfalls herausgefühlt und erwähnt, dort noch manche hübschen Einzelzüge in der Uebereinstimmung ihres Wesens, die wir dort nachzulesen bitten.

nach in der eigenthümlichen Mischung von Character- und Geisteszügen, die ihnen innewohnen, beständig wieder, nur dass diese Caracterzüge den Einzelnen nicht so prägnant und individuell auszeichnen, wie die grossen Genien der Menschheit, sondern mehr gattungsmässig sind. Der Pöbel, also eine Zusammensetzung einer Menge von Menschen ganz bestimmten Characters, hat sich auch zu allen Zeiten, bei allen Völkern in der Kleinheit und Niedrigkeit seiner Gesinnung, in der Enge und Beschränktheit seines geistigen Gesichtskreises und jedesmal mit dem besonderen Triebe der Niedrigkeit der Gesinnung und Beschränkheit der Geistesart genau als derselbe erwiesen. Die Charactere dieser einzelnen Menschen sind ebenfalls bis ins kleinste hinein stets im Leben wieder erschienen. — Und genau so steht es mit dem mittleren behaglichen Menschenschlag, der im allgemeinen weder hervorragend, noch auch ganz unbedeutend, weder ausgezeichnet characterstark oder edel, noch auch im Durchschnitt besonders schwach oder schlecht ist, innerhalb dessen auch zu allen Zeiten in Egypten, in Rom, wie bei uns genau dieselben Charactere wiedergekehrt sind. Diese ganze mittlere Menschenklasse des eigentlichen Bürger- und Bauernstandes, des erwerbenden Standes im Sinne von Platons Republik, stellt sich nur darum bei allen Völkern und zu allen Zeiten als dieselbe dar, weil die einzelnen Charactere mit ihren Besonderheiten innerhalb dieser Klasse als solche stets wiederkehren.

Nur muss man sich bei dieser Betrachtung hüten; etwas für das Wesen eines Menschen zu halten, was in Wahrheit nur den äusseren Umständen zuzuschreiben ist, und daher dort eine Wiederkehr des Wesens zu sehen, wo nur in Folge der gleichen äusseren Umstände eine gleiche, daher aber auch nur äusserliche und oberflächliche Besonderheit an Menschen wiederkehrt. Wenn etwa die Bäcker zu allen Zeiten, bei allen Völkern, in Folge ihrer Beschäftigung krumme Beine, sogen. Bäckerbeine, bekommen, die Schneider überall durchweg dünne, eingefallene Gestalten sind, mit eingefallener Brust, schwacher Lunge, Verkrümmungen an den Beinen, und

ihre Beschäftigung sogar sich auf ihren Character erstreckt, so dass sie als ängstliche Hasenfüsse im Volksmund gelten, und dies zum Theil auch sind; so werden wir hierin wahrlich nicht eine Wiederkehr von Characteren oder einer bestimmten Constitution sehen, sondern diese immer wiederkehrenden körperlichen und geistigen Eigenthümlichkeiten vielmehr der zu allen Zeiten wiederkehrenden gleichen Beschäftigung zuschreiben. Wir können uns vorstellen und haben es auch des öfteren erlebt, dass eine Aenderung der Technik auch eine Aenderung der Berufseigenthümlichkeiten herbeiführt. Denn Niemand ist zum Bäcker oder Schneider geboren oder praedisponirt, sondern hier bestimmen die Arbeitstheilung, Nachfrage und Angebot, die von den Eltern überkommenen Traditionen u. s. w., sondern wir meinen hier diejenigen Charactereigenschaften, die das bleibende und unveränderliche Wesen der Menschen bilden, die nicht etwa in Folge ihres Berufs ihnen äusserlich angebildet sind, sondern die umgekehrt erst den Beruf des Menschen aus sich bestimmen. Denn wenn das Gros der Menschen z. B. dem Erwerbstande sich zuwendet und in demselben ebenfalls mannigfältige, aber doch als solche stets wiederkehrende Charactere repräsentirt, so werden wir sicherlich nicht annehmen dürfen, dass diese Charactere und Characterzüge durch den gleichen Beruf erst ausgebildet sind, sondern umgekehrt, die Characterzüge — Ausnahmen natürlich abgerechnet, wo der reine Zufall bestimmend für die Wahl des Berufes ist — nämlich jene eigenthümliche Art der Behaglichkeit, die weder in den Ideen, noch in Thaten gern hochfliegt und weit geht, sondern überall gern auf sicherem ebenen Boden stehen bleibt, der der ruhige Lebensgenuss das Hauptgut ist und hoher Ehrgeiz, grosse Leidenschaften gänzlich fernstehen, Characterzüge, die offenbar mit ihrem Wesen untrennbar verbunden sind, haben diese Menschen zu ihrem Berufe hingeführt, weil sie ihn als den adaequatesten für ihr Wesen erkannt haben. Nur weil diese besondere Gattung der Charactere stets wiederkehrt, darum erwählen sie auch zu allen Zeiten dieselben Berufsarten.

Und blicken wir jetzt auf die anderen Geschöpfe, auf Thiere, Pflanzen und Steine, so werden auch bei diesen dieselben Charactere, dieselben Qualitäten stets wiederkehren, nur dass auch bei ihnen sehr scharf zu unterscheiden ist zwischen denjenigen Eigenthümlichkeiten, die ihnen nur durch die äusseren Umstände, wie sie besonders Darwin so scharfsinnig aufgedeckt hat, Anpassung, Vererbung u. s. w., ertheilt sind, und solchen Eigenthümlichkeiten, welche nicht zu verändernde, ursprüngliche Charactereigenschaften, Anlagen, Qualitäten dieser Geschöpfe darstellen. Wenn der Darwinismus etwa glaubt, durch irgend welche mechanische Factoren, durch irgend welche Einwirkung äusserer Umstände erklären zu können, dass ein Löwe wild und reissend, eine Giraffe sanft und friedsam ist, so befindet er sich auf einem heute schon ziemlich allgemein erkannten Irrwege*). Die Analogie

*) Wollten wir hier ganz ausführlich sein, so müssten wir natürlich die ganze Frage nach der Berechtigung des Darwinismus und wie weit derselbe über das Ziel hinausgeschossen ist, aufrollen, wie dies Ed. v. Hartmann zum Theil bereits gethan hat. Dies würde aber den Stoff zu einem Werke für sich allein abgeben und kann hier nicht gelegentlich abgehandelt werden. Nur soviel sei hier noch in Anknüpfung an die Anmerkung auf S. (116) ausgeführt, dass die Variabilität der Thier- und Pflanzenspecies, die der Darwinismus der Erfahrung gemäss lehrt, sich häufig wohl auf die Individualität erstrecken wird, ohne deshalb aber auch immer den Charakter mit zu ergreifen. Variabel ist, wie wir gesehen haben, auch jedes menschliche Individuum in hohem Grade. Ein Individuum auf einen grossen Schauplatz gestellt, wird scheinbar ein ganz anderes sein, als ein Individuum mit demselben Charakter, welches in einem engeren Kreise steht. Hier besteht demnach die grösste Variabilität in den Wirkungen, den äusseren Umständen und doch vollkommene Identität des Charakters. So ist auch bei den Thieren aus der Variabilität einzelner und selbst sehr weitgehender Aeusserlichkeiten keineswegs auch auf eine Veränderung des Charakters zu schliessen. — Und ebenso verhält es sich hinsichtlich der Entstehung der Geschöpfe. Da der wahre Charakter eines Geschöpfes sich mit seiner Individualität nicht zu decken braucht, so ist der erstere auch nicht die Folge derjenigen Ursachen, welche die Individualität hervorrufen und daher sind die Entwickelungsmomente der Geschöpfe, wie sie der Darwinismus in der Vererbung, Anpassung, Zuchtwahl u. s. w. angiebt, wohl für die Erklärung dieses oder

unserer Beispiele aus der menschlichen Geschichte zeigt uns vielmehr schon, dass die Wiederkehr derselben Charactere auch unter den Thieren durch keinerlei äussere Umstände zu erklären, sondern nur aus der Ewigkeit des Wesens der Dinge, aus der Immanenz derselben in der Natur als den verschiedenen immer gleichen Wirkungsweisen derselben sich herleiten lässt. Mithin werden auch die eigentlichen Charactere der Thiere, so lange diese Spezies nicht ausstirbt, einen unveränderlichen und bleibenden Character repräsentiren. Nur in den äusseren Umständen werden diese Charactere der Thiere sich wiederum verschieden ausprägen, obgleich bei der viel grösseren Einfachheit und Einförmigkeit des thierischen Lebens hier auch die äusseren Umstände ihrer Lebensweise sich vielmehr gleichen werden, als bei den Menschen, die bei sonst gleichen Characteren aber an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, unter anderem Klima, Sitten u. s. w. existiren.

Die ewigen Wesen der Dinge sind unveränderlich, während ihre Erscheinung beständig wechselt.

Demnach haben wir denn aus der Erfahrung selbst die tiefsinnige Lehre des Philosophen erwiesen, dass die Essenzen der Dinge in der That ewige und unvergängliche sind, dass sie an sich gänzlich unabhängig von Raum und Zeit bestehen, dass, wie auch die äusseren Umstände wechseln und sich ver-

jenes Individuums massgebend, nicht aber auch für den in die Erscheinung tretenden Charakter dieses oder jenes Geschöpfes. Die Entwickelungsmomente, welche den Charakter eines Geschöpfes bestimmen, liegen nicht in der körperlichen Sphäre allein und sind daher nicht mit den körperlichen Daten der Entwickelung irgend eines Geschöpfes ohne Weiteres zu identificiren. — Man möchte u. A. fast glauben, dass dasjenige Geschöpf, welches in seiner Anlage Momente aufweist, die zu dem Wesen der Eltern nur in einem ganz losen Verhältnisse stehen (wie z. B. beim menschlichen Genie), wenn auch in einem gewissen metaphysischen Sinne, eine Analogie zu Kölliker's heterogener Keimmetamorphose bildet, indem es in der embryonalen Anlage seines Charakters bereits Elemente enthält, welche zu dem der Erzeuger in gar keinem erklärbaren Kausalverhältniss stehen. —

ändern, unter denen sie jedesmal in die Erscheinung treten, sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit verwirklichen, wie also die begleitenden Umstände immer andere sind — man denke an alle Verschiedenheiten in den äusseren Lebensbeziehungen Alexander's, Caesar's und Cromwell's bei vollkommener Identität ihres inneren Characters und ihrer Wirkungen in der Welt — dennoch die Charactere aller Menschen, in ihrer vollen Wirksamkeit vorgestellt, stets wiederkehren und dieselben bleiben. Wir werden also, wenn wir feststellen wollen, was Spinoza unter der Essenz der Dinge versteht, auch noch zu abstrahiren haben von jeder Verwirklichung des Wesens der Dinge in einer bestimmten Existenz, zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmien Ort und von aller, durch diese wiederum bedingten äusseren Verschiedenheit ihrer jedesmaligen Erscheinung als blos begleitenden Umständen, circumstantiae oder relationes, wie Spinoza in der angegebenen Stelle de intell. emend. sagt, und somit die Essenz der Dinge aufzufassen haben als das Substrat, welches unzähligen Characteren derselben Art, wann und wo dieselben auch immer erscheinen, zu Grunde liegt, als dieselbe lebendige Offenbarung der Wirkungsweise der Natur von einer gewissen und bestimmter Seite her. Dieses Wesen wird sich zwar immer wieder verwirklichen, in der Endlichkeit von Raum und Zeit erscheinen, — denn eine Essenz, die sich nicht immer wieder von Neuem in der vollen Realität der Welt verwirklicht, sondern nur als Idee, als Anlage oder Potenz ohne Wirklichkeit gedacht wird, ist in der Natur eine Unding,*)

* In dieser realistischen Färbung unterscheidet sich Spinozas Auffassung der ewigen Essenzen hauptsächlich von der rein idealistischen Platons hinsichtlich seiner ewigen Ideen und von der von letzterer wiederum beeinflussten Schellings und auch Schopenhauers. Nach dieser idealistischen Fassung steht die Welt der Wirklichkeit stets als eine schlechte, unvollkommene Copie da, neben der Ideal- Welt der ewigen Ideen oder Urbilder, während nach Spinoza dieses Verhältniss zwar oft zutrifft, aber keineswegs immer. Nach ihm ist vielmehr eine Uebereinstimmung der Essenz und Existenz möglich, wobei alsdann

— sie wird sich aber in keiner dieser ihrer einzelnen Existenzen erschöpfen, sondern stets im Lauf der Dinge und Begebenheiten, unter gegebenen Umständen, in der Natur wiedererscheinen. —

Es liegt demnach, wie hier im Vorbeigehen bemerkt werden mag, der Essenz und der Existenz Spinozas derselbe Gegensatz zu Grunde, wie der Unterscheidung Kants vom empirischen und intelligiblen Character des Menschen, besonders in der von Schopenhauer ihr gegebenen Fassung, wonach der intelligible Character der Character jedes Menschen mit der Abstraction von der zeitlichen Form der Erscheinung ist, — also genau zusammenfällt mit der essentia hominis sub specie aeternitatis. —*)

Der Materialismus verkennt, dass in der physischen Welt nur die Wesen der Natur sich verwirklichen.

Damit haben wir nun alle Elemente beisammen für die Feststellung des eigentlichen Objectes der intuitiven Erkenntniss. Ehe wir aber das Resumé unserer ganzen, in diesem Kapitel gegebenen, etwas schwierigen Erörterungen ziehen, wollen wir hier noch einen Augenblick verweilen und von dem jetzt gewonnenen erhöhten Standpunkt aus noch einmal auf den Materialismus und dessen Weltanschauung zurückblicken.

Dieser, wie überhaupt jede rein physische Betrachtung der Natur erkennt nur die reale Existenz der Dinge an in unserer sinnlichen Erfahrung, in Zeit und Raum, als bloss endliche, vergängliche Erscheinung, wie sie entsteht und vergeht, in beständiger Abhängigkeit von endlosen anderen Factoren steht, hineingestellt in einen endlosen Causalnexus von

das Ideal sich in der Wirklichkeit vollkommen realisirt, das Göttliche gewissermassen in die Erscheinung tritt, ohne dass freilich die Idee sich in einer einzelnen ihrer Erscheinungen erschöpft. Spinoza huldigt mithin in Ed. v. Hartmanns Terminologie (in seiner Aesthetik) einem concreten Idealismus, und seinen Standpunkt vertrat u. A. Solger gegen Schelling. Genaueres hierüber werden wir in der Metaphysik Spinozas im Licht der modernen Zeit bringen.

* Siehe hierzu Note XI.

Ursachen und Wirkungen — also nur das, was Spinoza die actualis corporis existentia nennt. In unseren letzten Betrachtungen war nun aber das (auf metaphysischem Wege zwar aufgefundene, aber in Wirklichkeit bestehende) Wesen der ewigen Natur, das in dieser realen Existenz der Dinge sich nur verwirklicht, zum Ausdruck gelangt, geradezu mit Händen zu greifen. Wäre wirklich der Körper des Menschen, wie der Materialismus annimmt, ein Complex von blos zufällig durch blinden Mechanismus der Natur zusammengerathenen Atomen, die hier lediglich durch physikalische und chemische Vorgänge miteinander verbunden sind, aufeinander wirken, so bliebe es unerklärlich, wie genau dieselben Charactere — was wir jetzt sogar erfahrungsmässig nachgewiesen haben — an ganz anderen Lokalitäten, zu ganz verschiedenen Zeiten, unter gänzlich veränderten äusseren Umständen und Verhältnissen je im Laufe der Dinge wieder erscheinen könnten. Dann es ist undenkbar, dass ein Mechanismus, der rein vom Zufall beherrscht wird, der zufällig bald zu dieser, bald zu jener Gestalt zusammenrinnt, wiederum zu denselben genau umschriebenen, eigenartigen Characteren mit allen ihren wesentlichen Eigenschaften führen könnte, die durch tausende von Jahren von einander getrennt sind, ohne jeden auch nur erdenklichen physischen Zusammenhang. Sondern hieraus ersieht wohl auch der hartnäckigste Zweifler, dass das eigentliche Wesen der Dinge ausser aller Zeit, und dass es von nichts weiter abhängig ist, trotz der beständigen Abhängigkeit aller äusseren Vorgänge und Begebenheiten von einander.

Wir werden vielmehr, wenn wir die von uns aus der Erfahrung und Beobachtung entnommenen Thatsachen richtig deuten wollen, offenbar das ganze Verhältniss, die ganze Naturbetrachtung, wie sie die rein physische Auffassung derselben sich construirt, umkehren müssen. Wie wir bereits im vorigen Kapitel fanden, dass die Mechanik stets nur ein Mittel der Verwirklichung für die Natur ist, so erkennen wir aus unseren jetzigen Betrachtungen noch viel deutlicher, dass die Natur des ganzen Mechanismus der Körperwelt, der ganzen

durch den Kausalnexus herbeigeführten äusseren Verkettung von Begebenheiten im Leben und in der Geschichte der Menschen sich nur bedient, um an ihnen sich selbst und ihre ewigen Wesen, ihre ewigen Modi, in denen sie, als in zahllos verschiedenen Characteren und Qualitäten sich auseinander legt, immer von Neuem zu verwirklichen — dass die ganze äussere sinnliche Welt mit ihrem Mechanismus nur der Körper gewissermassen ist, in dem die Natur ihre Ideen darstellt.

Nicht nur die Gesetze, sondern auch die ewigen Wesen der Geschöpfe sind ein bleibendes Element in der Natur bei allem Wechsel der Erscheinung.

Sodann lehren uns unsere Betrachtungen aber noch ein zweites, ungemein wichtiges und bedeutungsvolles Resultat. — Es ist ein weit verbreiteter Irrthum unter allen Gebildeten, — ein Irrthum, der freilich durch die Natur der Wissenschaft selbst immer wieder von Neuem erregt wird, als ob die Gesetze allein das Bleibende wären in dem ganzen Wechsel der Erscheinungen und Vorgänge, in der Natur und Geschichte. Diese Anschauung, die sich in dem bekannten Dichterwort von dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht ausspricht, beherrscht so sehr alle Gebildeten, dass, wenn sie die Gesetze aufgefunden haben, nach denen verschiedene physische Erscheinungen an verschiedenen Orten und Zeiten sich einheitlich regeln, sie die einzige Einheit aufgefunden zu haben glauben, die in allem Wechsel der physischen Erscheinungen in der Natur besteht, dass auch der Geschichtsschreiber sich damit begnügt, in dem Verlauf der Ereignisse bei den verschiedensten Völkern die allgemeinen, bleibenden Gesetze alles politischen Lebens aufgefunden zn haben. — Wie wir uns jetzt aber aus unseren Betrachtungen auf das Lebendigste davon überzeugt haben, bilden nicht nur die Gesetze alles Geschehens, sondern ebenso auch die Charactere und Qualitäten der Dinge, die ewigen Essenzen, ein eben solch' bleibendes Element in allem flüchtigen Wechsel der äusseren Erscheinungen und Begebenheiten, welche trotz aller äusseren Verschiedenheiten, in denen sie sich jedesmal im Verlauf der

Dinge darstellen, dennoch an sich immer dieselben bleiben. Während die Geschichte, wie Schopenhauer treffend sagt, immer von etwas Anderem zu erzählen scheint, wechseln in Wahrheit nur immer die äusseren Umstände in dem Leben und der Geschichte der Völker*). Die Charactere der Menschen, die in dieser Geschichte auftreten, die Charactere der Staaten, die nach einander auf der Weltbühne erscheinen,

*) So tiefsinnig und wahr diese Idee Schopenhauers in ihrer allgemeinen Conception ist und wie sehr sie eben die vortrefflichste Interpretation der Philosophie Spinozas bildet, so wenig glücklich ist Schopenhauer jedoch in ihrer genaueren Präcisirung und ihrer Ausführung im Einzelnen. Nach seiner Darstellung der Sache (W. a. W. u. V. Bd. I S. 215 ff. und namentlich Bd. II in dem Abschnitt „Ueber Geschichte" S. 501 ff.) hat man die Wahl zwischen zwei Auffassungen. — Bald gewinnt man aus seiner Darstellung den Eindruck, als ob er sagen wollte, alle früher lebenden Völker seien ihrem Wesen nach mit allen später auftretenden, trotz der äusseren Verschiedenheiten ihrer geschichtlichen Erlebnisse identisch. Dann ist der Gedanke offenbar unwahr; danach müssten etwa die alten Phönizier in den heutigen Deutschen wiedergekehrt sein, wo der Unsinn auf der Hand liegt. — Andere Stellen erwecken wieder die Vorstellung, als ob Schopenhauer nur behauptete, die Geschichte aller Völker, der früher und der jetzt lebenden sei insofern ihrem Wesen nach stets dieselbe, als überall ein Gemisch verschiedener Charaktere, guter und schlechter, sich in ihr zeigen, als überall die Menschen im Durchschnitt dieselben Thaten verrichtet, dieselben Schicksale und Leiden gehabt hätten. Dann ist die Idee zwar wahr, aber im Grunde genommen eine grosse Trivialität, die nicht eben viel besagen will. Sondern offenbar wird die Idee, der Schopenhauer Ausdruck geben will, nur dann in ihrer ganzen Fruchtbarkeit und Tiefe erfasst, wenn man so, wie wir es vorher gethan haben, nachweist, dass nicht alle Völker unterschiedslos in allen anderen wiederkehren, sondern nur ganz bestimmte, früher existirende Völker in ganz bestimmten späteren in Wahrheit wieder erscheinen, wobei dann aber nicht bloss die Verwandtschaft der allgemeinen menschlichen Schicksale, sondern die viel frappirendere der Identität der einzelnen Phasen ihrer Geschichte, der hervorragenden Männer in ihrem ganz besonderen Charakter u. s. w. hervortritt. Erst durch die Ausführungen, wie wir sie zu geben versuchten, wird also die Idee Schopenhauers auf eine sichere Basis gestellt und damit auf die Idee Spinozas von der Ewigkeit der Modi fest begründet und erwiesen.

bleiben immer dieselben, wenn auch natürlich nicht unterschiedslos alle untereinander, worin (siehe die Anm.) der Irrthum Schopenhauers besteht. Auch die Essenzen der Dinge sind also ein bleibendes, unveränderliches Element bei allem Wechsel der äusseren Erscheinungen und Vorgänge in der Natur. —

Weil man die Gesetze irrthümlicherweise für das einzig bleibende hält, kommt man auch in der Auffassung der spinozistischen Philosophie leicht zu irrthümlichen, wenigstens einseitigen Ansichten. Wir greifen hier, weil er besonders lehrreich ist, auf gut Glück einen an sich sehr scharfsinnigen und sehr treffenden Satz von Natorp — Marburg heraus, in dem er bei Gelegenheit der Vertheidigung der Eleaten gegen die missverständliche Auffassung derselben durch Aristoteles (Philos. Monatsheft 1890 Heft I.) ganz richtig urtheilt: „Spinoza würde gesagt haben: Mensch und Pferd, gut und böse sind insofern dieselben, als sie nur unterschiedene Erscheinungen ein und derselben ewigen Gesetzlichkeit des Alls seien.“ Gewiss, wir fügen aber noch hinzu: sie sind in Spinozas Sinne auch dem Wesen nach dasselbe, insofern als Mensch und Pferd, gute und böse Charactere, beide als ewige Essenzen, als immanente Stufen einer und derselben Natur erscheinen, die aber natürlich sehr verschiedene Gradationen der Vollkommenheit dieses Wesens in der Natur darstellen. Wir werden erst in unserer Schrift „die Moralphilosophie Spinozas im Lichte der modernen Zeit“ erweisen können, wie diese verschiedenen Stufen, wie gute und böse Charactere in derselben Natur mit einander bestehen können.

Schlussresümė und Definition der Intuition.

Nach dieser Betrachtung gehen wir nun endlich dazu über, festzustellen, welches das eigentliche Object der intuitiven Erkenntniss bei Spinoza ist. Die intuitive Erkenntniss ist also zuvörderst eine Erkenntniss der Cupiditas, des Willens der Charaktere, der Affekte der Menschen und aller anderen Naturwesen — aber nicht in ihren einzelnen Handlungen und Willensäusserungen, wie sie immer von anderen Faktoren ab-

hängig sind, sondern als ewige, ausser aller Zeit in der Natur bestehende Charaktere, — aufgefasst ferner in ihrer vollen Aktualität, in ihrer vollen unverkürzten Wirksamkeit, wie sie dieselbe im realen Leben wegen der entgegenstehenden Hemmnisse und Hindernisse nur selten zu zeigen vermögen, wie sie vielmehr ihrer ursprünglichen Anlage nach in der Natur vorhanden sind, *) — und endlich nicht in ihren räumlichen und zeitlichen Besonderheiten, in den bloss begleitenden Umständen, unter denen sie sich jedesmal im Leben zeigen, sondern wie sie als Prototyp dastehen für unzählige Menschen, die zu übrigens verschiedensten Zeiten, an verschiedensten Orten in der Welt existiren mögen, unter den verschiedensten äusseren Besonderheiten von Zeitalter, Klima, Trachten, Sitten u. s. w.**)

*) Man vergleiche hiermit die feine Bemerkung in Lessings Emilia Galotti: „Die Kunst muss malen, wie sich die plastische Natur ein Bild dachte ohne den Abfall, welchen der widerstrebende Stoff unvermeidlich machte, ohne den Verderb, mit welchem die Zeit dagegen ankämpft.“ Wir sehr überhaupt unsere obige, aus den einzelnen Elementen der Intuition Spinoza's geschöpfte, und sich streng an diese haltende Darstellung mit der Praxis grosser Künstler übereinstimmt, — im Gegensatz zu so vielen anderen schönen aesthetisehen Theorien, die nur den einen Fehler haben, dass sie kein Künstler befolgt, — zeigen u. A. auch die Aussprüche Richard Wagners in seinem Werke: Oper und Drama, in dem er sein Verfahren bei Abfassung seiner Musikdramen und bei Conception seiner dichterischen Gestalten sehr anschaulich, aber nicht philosophisch klar auseinandersetzt (Gesamm. Schriften IV. S. 96): Das verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen eigene, und je nach diesen Verschiedenheiten sich besonders gestaltende Interesse soll — sobald diese Menschen, Zeiten und Umstände im Grunde von typischer Aehnlichkeit sind, und an sich eine Wesenheit der menschlichen Natur dem beschauenden Bewusstsein deutlich machen — zu dem Interesse eines Menschen, in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen gemacht werden. Sodann ebenda S. 105: In seiner vielhandlichen Zerstreutheit über Raum und Zeit vermag eben der Mensch seine eigene Lebensthätigkeit nicht zu verstehen, das für das Verständniss zusammengedrängte Bild dieser Thätigkeit gelangt ihm aber in der vom Dichter geschaffenen Gestalt zur Anschauung.“ Mit diesem letzteren Ausspruch vergleiche man unsere Ausführungen auf den nächsten Seiten.

**) Siehe hierzu Note XII.

Wie die ratio sich in der Wissenschaft verkörpert, verkörpert sich die Jntuition in der künstlerischen Betrachtung der Dinge.

Was ist nun das für eine Art der Erkenntniss der Dinge? Wie können wir dieselbe — ähnlich wie wir die Ratio Spinozas schliesslich als naturwissenschaftliche Erkenntniss, als Wissenschaft überhaupt bezeichnen konnten — mit einem Worte zusammenfassend kurz und schlagend bezeichnen? Es ist offenbar nichts Anderes, als die künstlerische Anschauung und Betrachtung der Dinge.* —

Wenn wir uns nach diesen Erörterungen irgend ein Drama Shakespeares ansehen, so wird diese ganze, so abstrakt erscheinende Untersuchung, in der wir die einzelnen Elemente zur intuitiven Erkenntniss mühsam herbeiholen mussten, sich wie mit einem Schlage in konkreter sinnlicher Weise verdeutlichen. Was stellt Shakespeare im Othello, Hamlet, Macbeth, Lear u. s. w. dar? Die Charactere aller Menschen in ihrem innersten Wesen, in deren Darstellung die Menschen immer von Neuem, in immer neuen Geschlechtern ihre innersten geheimsten Züge wie in einem Spiegel in frappirender, fast erschreckender Weise wiederfinden, — welche Prototype sind für alle möglichen Charactere, die zu immer verschiedenen Zeiten auf der Erde erscheinen und wie verschieden auch sonst deren äussere Umstände und Lebenslagen sein mögen — und alle Charactere, die guten wie die bösen, Othello und Jago, Hamlet und Claudius, sind stets in der vollen Lebendigkeit ihrer wirkenden Kraft dargestellt, in der vollen, ungehemmten Entfaltung aller ihrer Affecte, Charactereigenschaften und Züge, wie sie sich im Leben nur zerstreut und zersplittert, in lauter einzelnen Handlungen zeigen, nicht aber in einer einzigen Handlung in dieser Stärke und Reinheit ausprägen können. Das ganze reale Leben aller dieser ein-

* Allerdings ist dies mehr cum grano salis zu verstehen. Es giebt auch eine rationelle Kunst, und es kann auch andererseits in der Wissenschaft die Intuition Platz haben. Im Grossen und Ganzen aber ist in der That die künstlerische Betrachtung der Dinge die der Intuition, die wissenschaftliche Betrachtung die der Ratio.

zelnen dargestellten Charactere ist wie in einem Zuge, in einem Brennpunkt erfasst, zu einem einheitlichen Bilde, eben der Corporis essentia sub specie aeternitatis gestaltet. —

Widerlegung der Argumente, dass Sp. unter seiner scient. intuitiva nicht die künstlerische Betrachtung der Dinge verstanden haben kann.

Nun wird gegen diesen von uns gewonnenen Aufschluss über die Natur der essentia intuitiva Spinozas aber eine Fluth von Einwendungen sich erheben, die sich alle namentlich darauf stützen werden, dass Spinoza unter seiner scientia intuiliva unmöglich die künstlerische Auffassung der Dinge verstanden haben könne, weil er ja für die Kunst überhaupt keinen Sinn und kein Verständniss gehabt hat, sie nirgends in seinen Werken erwähnt, wenigstens nicht zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung macht, und auch die Schönheit, welche die Grundlage aller Kunst sei, ausdrücklich als objective Eigenschaft der Dinge verworfen habe. Es werden dann bei solcher Deduktion* auch gewöhnlich die Gründe aufgeführt, aus denen sich diese Missachtung der Kunst von Seiten Spinozas vollständig erklären soll, weil er nämlich als Jude und in talmudischen Studien gross geworden, für die ästhetische Betrachtung der Dinge keinen Sinn habe entwickeln können, und was dergleichen erbauliche Betrachtungen mehr sind. Nun sind aber zunächst diese Gründe so unwürdige, wie schiefe. Spinoza zeigt sehr wohl, sowohl in seinem politisch-theologischen Traktate bei Würdigung der Propheten, des Buches Hiob, wie in seiner Abhandlung „De Deo et homine“ etc. und ebenso in der Ethik an mehreren Stellen ein oft feinsinniges Verständniss selbst für künstlerische Detailfragen, wie sein reizendes, von einer menschlichen Statue her-

* Wahrhaft rührend ist die Einstimmigkeit, mit der alle diese Autoren (wie Brasch, Sp's System d. Philos. Berlin 1870 u. A.) in ihrem Urtheil wie in ihren Gründen über Spinozas mangelndes Kunstverständniss übereinkommen, sie wiederholen fast Wort für Wort dieselben Argumente.

genommenes Beispiel im zweiten Dialog des „Kurzen Tractats“ beweist; er entwickelt zudem in mehreren Parthieen der Ethik einen echt künstlerischen, architektonischen Aufbau seiner Gedanken, und wie sollten wir uns wohl überreden lassen, dass ein Mann, der zur Blüthezeit der holländischen Malerei lebte, und, wie wir aus seiner Biographie wissen, sich selbst im Zeichnen und Malen mit Vorliebe übte, ja, der anscheinend darin selbst nichts Unbedeutendes leistete, für die Kunst ganz und gar keinen Sinn und kein Verständniss gehabt habe? — Was Spinoza in Wahrheit gegen die Kunst einnahm, liegt in seinen Werken offen genug zu Tage. Es war die Abneigung gegen die Kunst, soweit sie auf blossem schönem Schein beruht, ohne eine Erkenntniss des Wesens der Welt einzuschliessen; die Abneigung gegen jede Kunst, die auf bloss subjectiver Gefühlsschwärmerei, auf blosser Rhetorik und Bildlichkeit beruht — die beiden letzteren Eigenschaften macht er bekanntlich den jüdischen Propheten zum Vorwurf — mit einem Wort: gegen eine solche Kunst, welche bloss der Imagination angehört, aus der vulgären Anschauung der Dinge her ihre Schilderungen nimmt, sich in ihren Gefühlen begeistert und erhitzt, ohne irgend eine objective Eigenschaft der Dinge zu erschliessen. Und ebenso polemisirt er nur deshalb gegen eine falsche Schätzung der Schönheit, weil er auch hier eine subjective Qualität, die wir den Dingen beilegen, nicht mit einer objectiven Eigenschaft derselben confundirt wissen will.

Dass Spinoza neben dieser falschen Kunst, die sich nur mit dem Namen und Schein derselben schmückt, auch die wahre nicht ausdrücklich nennt und in seiner Philosophie berücksichtigt, ist allerdings wahr. Aber von einem Geist wie Spinoza, der mit so divinatorischer und inspiratorischer Kraft die Grundlagen aller wichtigsten Probleme der modernen Philosophie gelegt hat, wie sie von Lessing, Kant, Schelling, Schopenhauer und vielen anderen Philosophen nur weiter ausgebaut wurden, ist auch in der That nicht zu verlangen, dass er die Schönheit und Kunst bereits bewusst in den Kreis seiner Betrachtungen hätte hineinziehen und als die herrlichste

Verkörperung eben seiner scientia intuitiva hätte erkennen sollen. Spinoza verhält sich hier ähnlich wie Christus, der auch bei seiner Aufstellung einer gänzlich neuen Weltanschauung, die er der Menschheit mittheilte, die Kunst und Schönheit nirgends erwähnt, dafür aber aus seiner neuen Anschauung heraus den mächtigsten Anstoss auch zur Schöpfung einer gewaltigen neuen Kunst gegeben hat. — Dass aber die ganze Philosophie Spinozas dennoch von dem Geist der höchsten künstlerischen Betrachtung durchtränkt, diese künstlerisch-dichterische Auffassung in seiner Philosophie nur latent war, beweist am besten der Umstand, dass Spinoza gerade von den grössten Dichtern und von künstlerisch veranlagten Philosophen bisher stets am richtigsten verstanden worden ist, so von Lessing, Göthe, von Schelling und selbst von Schopenhauer, trotz oft unwilligen Gebahrens des letzteren gegen Spinoza. — Und was endlich für unsere Betrachtungen hier das Durchschlagende ist: die künstlerische Betrachtung der Dinge ist diejenige, welche sich so vollkommen mit den Definitionen, die Spinoza von seiner scientia intuitiva giebt, deckt, die so ganz mit jedem einzelnen Zug, der vom Philosophen in dieser seiner dritten Erkenntnissart aufgeführt wird, übereinstimmt, dass es Angesichts dessen ganz unwesentlich wird, ob Spinoza die künstlerische Betrachtung der Dinge als Beispiel der scientia intuitiva ausdrücklich nennt oder nicht. Hat er doch auch nirgends bewusst ausgesprochen, dass er unter seiner ratio die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge verstehe, und doch glauben wir diese Wahrheit jetzt beweiskräftig genug erhärtet zu haben. Wir haben keinen Grund, auch nur einen Augenblick zu bezweifeln, dass, wenn Spinoza das Shakespearsche Drama kennen gelernt hätte, er aufs Freudigste überrascht gewesen wäre, in ihm die grossartigste konkrete Verkörperung seiner scientia intuitiva zu finden, die er sich nur hätte denken können. — Dass ein grosser Theil der Kunst, wie man sie gemeinhin versteht, mit der Intuiton allerdings nicht das geringste zu thun hat, werden wir bald einsehen lernen.

Bethätigung der intuitiven Erkenntniss auf den verschiedenen Gebieten menschlicher Geistesthätigkeit.

Nach dieser nothwendig gewordenen kleinen polemischen Abschweifung wollen wir jetzt dazu übergehen, im Einzelnen die verschiedenen Arten der intuitiven Erkenntniss, wie wir sie auf Grund der Definitionen und Bestimmungen Spinozas theils in der Kunst, theils auf anderen Gebieten menschlichen Erkennens zu suchen haben, genauer zu beleuchten.

In der Kunst.

Offenbar findet sich eine intuitive Erkenntniss in dem von Spinoza geforderten Sinne auf allen Gebieten der Kunst. Wenn ein lyrisches Gedicht eine Stimmung, ein Gefühl so wiedergiebt, so malt, wie es in gleicher Lage immer wieder Menschen empfinden, wie es Millionen Menschen zu immer neuen Zeiten an den verschiedensten Orten als wahrsten Ausdruck ihrer eigenen Stimmung nachfühlen, so ist hier eine Seite im Wesen des Menschen, in seiner seelischen Stimmung intuitiv erfasst, die ewige Wahrheit hat. — Wenn ein grosser Maler uns eine Landschaft, einen italienischen See, eine norwegische Gebirgslandschaft, oder was auch immer, so malt, dass jede zufällige Beleuchtung, jede subjective Zuthat, wie sie der vorübergehenden Stimmung eines Einzelnen entspricht, in der Auffassung und Wiedergabe dieses Gegenstandes fortfällt, er uns die Landschaft vielmehr so darstellt, wie es jedes reingestimmte, für die Natur ideal empfängliche Gemüth zu allen Zeiten, unter allen Völkern wieder nachempfinden wird, so ist diese Landschaft so erfasst, wie sie eine Seite der Natur selbst sub specie aeternitatis darstellt. Solche lyrischen Gedichte, solche Landschaftsmalerei werden aber dennoch nur Bruchstücke einer intuitiven Erkenntniss der Welt und der Dinge bilden können. Das lyriche Gedicht kann nur eine einzelne Stimmung, mithin nur eine sehr begrenzte Seite im inneren Seelenleben eines Menschen wiedergeben, also nicht die Forderung erfüllen, die res singulares als modi der Natur in ihrem ganzen Wesen, in ihrer Totalität zu erfassen, uns das ganze

Wesen des Menschen in seinem Wollen und Handeln, in seiner vollen Cupiditas wiederzugeben. Die Landschaftsmalerei dagegen stellt die Gegenstände in der Natur, Gewässer, Bäume u. s. w. zwar ihrer äusseren Erscheinung nach in ihrer Totalität dar, aber ohne Bewegung, mithin ohne das eigentliche Leben, das ihnen in der Natur eigen ist. —

Ebensowenig werden aber auch die Historienmalerei und die Musik, letztere rein an sich betrachtet, eine vollständige intuitive Erkenntniss des Wesens der Welt, der res singulares zu geben vermögen. Die Historien-Malerei kann zwar die mannigfachsten Charactere der Menschheit ihrer essentia nach darstellen, nicht, wie sie in ihren einzelnen endlichen Willensäusserungen und Handlungen im realen Leben sich zeigen, sondern wie sie ihrem inneren, als solchem zu allen Zeiten stets wiederkehrenden Wesen nach sind. — In den Gestalten der grossen Historienmaler werden uns die verschiedensten Charactere der Menschheit so vorgeführt, dass sie als Prototype für unzählige Menschen gleichen Characters dastehen, die unter den sonst verschiedensten äusseren Umständen auf der Erde erscheinen mögen. Aber sie kann sie nur insoweit wiedergeben, als sich Character, Affect, geistige Vorgänge in der äusseren Erscheinung eines Menschen, in seiner Gestalt, in den Zügen seines Antlitzes, im Ausdruck seiner Augen überhaupt ausprägen und wiedergeben lassen; nicht aber kann sie diese Charactere in ihren Handlungen, in der vollen Bethätigung ihrer Affecte darstellen. Ebenso kann sie das ganze innere Seelenleben des Menschen nur andeuten, aber niemals wirklich aussprechen, und damit wird sie die volle Erkenntniss des menschlichen Wesens nicht zu erschliessen vermögen. Diese Schranke der Malerei hat bereits Spinoza, der angeblich von der Kunst garnichts verstanden haben soll, mit richtigem Tact herausgefühlt; treffend spottet er über diejenigen, welche eine Idee für etwas Stummes gleich dem Gemälde auf der Tafel halten, und in der That behält selbst die sprechendste Malerei, da sie nicht wie das Drama, wie die Musik, in der Sprache oder in Tönen ein directes Mittel des Ausdrucks für das innere

Seelenleben des Menschen besitzt, diesen Künsten gegenüber etwas Stummes und Schweigendes. —

Die Musik ohne die Hülfe einer Schwesterkunst, also die reine Instrumental- und Vocalmusik, kann umgekehrt das innere Gefühlsleben des Menschen, Affecte, Gefühle, Stimmungen in einer Stärke und Lebhaftigkeit wiedergeben, wie keine andere Kunst; aber sie kann, ähnlich wie die Lyrik, nicht die Charactere der Menschen in ihrer Totalität ausprägen, und es fehlt ihr jede begriffliche Ausdruckweise in der Sprache, um die Aeusserungen des Willens eines Menschen in unzweifelhafter Deutlichkeit und Bewusstheit wiederzugeben und damit die Fähigkeit, Charactere der Menschen genau umschrieben zu individualisiren. Sie wird also niemals die res singulares in ihrer individuellen Bestimmtheit als diese besonderen modi erfassen können, und somit wird sie an sich ebenfalls unfähig bleiben, die Forderungen, die Spinoza an seine intuitive Erkenntniss des Wesens der Dinge stellt, ganz zu erfüllen. Sie ist ein Gefühlselement von zu grosser Allgemeinheit des Ausdrucks. —

Vollendetste Verkörperung der Intuition innerhalb der Kunst durch die Dramatik.

Diejenige Kunst, die alle Forderungen der intuitiven Erkenntniss Spinozas ganz erfüllt, ist offenbar nur das Drama entweder allein, als rezitirendes Drama, oder in der Verbindung mit der Musik, als Musikdrama. Dieses allein (im Moment der Aufführung natürlich) stellt uns das Wesen der Menschen voll und ohne Abzug dar, in ihren Handlungen, Affekten und Willensäusserungen sowohl wie in ihrer äusseren körperlichen Erscheinung, und jedesmal (wie wenigstens das ächte ideale Drama Shakespeares und seiner Nachfolger*) nicht in ihren einzelnen, vergänglichen, vorübergehenden Affek-

*) Unter diesen Nachfolgern verstehen wir namentlich: Göthe, Schiller und H. v. Kleist, Grillparzer zum Theil, und ganz besonders endlich Richard Wagner in seinem Musikdrama.

ten und Handlungen, sondern so, wie wir es vorhin bereits geschildert haben, dass sich in den dargestellten Personen die Prototype aller verschiedenartigen nur denkbaren Charaktere der Welt in ihrem innersten Wesen abgespiegelt finden, so endlos mannigfaltig auch die äusseren Umstände, die Besonderheiten des Lebens, die Verschiedenheiten von Zeit und Volk, Klima und Trachten sein mögen, unter denen diese Charaktere im Leben selbst erscheinen. Exemplifiziren wir hier wieder speziell auf das Shakespearesche Drama, so sind in demselben alle Charaktere der Menschheit, von den höchsten Helden und Staatsmännern durch alle mittleren Stufen der menschheitlichen Charaktere, bis hinunter zum Pöbel im Julius Caesar, Coriolan und Sturm (Caliban), gute und böse Charaktere, starke und schwache; alle Affekte, die das Wesen des Menschen beherrschen, die Liebe, die Eifersucht, der Ehrgeiz u. s. w. fort — wie schon Wieland in seinem „Agathon“ sagt — in einer Art von unbegreiflicher Intuition durch und durch geschaut worden, sind alle diese Menschen und Menschenklassen so in ihrem innersten Wesen erfasst, dass wir in ihnen die Offenbarung von Charakteren anstaunen, wie sie in der Natur selbst enthalten sind, und wie keine andere Kunst ausser der Dramatik sie mit diesem vollen Schein der Wahrheit darzustellen vermöchte. Während also alle übrigen Künste nur Bruchstücke einer intuitiven Erkenntniss des Wesens der Welt und ihrer einzelnen Modi, der res singulares, zu geben vermögen, wird das Drama allein die volle intuitive Erkenntniss des Wesens der Welt und ihrer einzelnen Dinge erschliessen.*)

Bethätigung der Jntuition in der Staatskunst.

Nun wird aber keineswegs in der Kunst allein eine intuitve Erkenntniss im Sinne Spinozas sich äussern und be-

*) Wenn auch die epische Dichtung im Homer eine so ungeheuer wahre Erkenntniss der Charaktere der Menschen einschliesst, so liegt es daran, weil sie in Wahrheit nur eine unentwickelte dramatische Dichtung ist.

thätigen, sondern ebenso auch in den verwandten Gebieten menschlichen Schaffens, so in der Staatskunst, die wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit der Kunst auch Staatskunst genannt wird, und die, wie wir von ihren berufensten Vertretern oft gehört haben, eine Kunst und nicht eine Wissenschaft ist. Die intuitive Erkenntniss des Staatsmanns besteht darin, dass er aus der intuitiven Erfassung des Wesens seines Staates als eines ewigen Modus der Natur, d. h, aus der Erkenntniss der reinen wahren Bestimmung desselben heraus, wiederum intuitiv die Mittel und Wege erkennt, wie diese innere ideale Bestimmung eines Staates auch in der Wirklichkeit rein zu verkörpern ist, wie sie gegen den Widerstand der anderen Völker, aus der Uneinigkeit und Verderbniss der Parteien heraus, wiederum in ihrer vollen Kraft nach aussen und innen verwirklicht oder wieder hergestellt werden kann. — In der praktischen Durchführung dieser Ziele wird der Staatsmann wiederum dem Dramatiker verwandt bleiben insofern, als er gewissermassen die angewandte Dramatik darstellt. Er wird die gegebenen Verhältnisse seines Staates, die gegebenen Menschen und Parteien als Material verwenden, um an ihnen seine Idee, die nichts anderes ist als die Idee des Staates selbst, dem er dient, zu verkörpern — ebenso, wie der Dramatiker die einzelnen Gestalten seiner Dramen erschafft, um an ihnen seine Idee, seine Erkenntniss des Wesens der Welt zu demonstriren. Der Staatsmann wird hierbei sogar insofern der Natur noch näher kommen, als er nicht bloss in idealer Darstellung, sondern in der vollen Realität der Dinge, in der eisernsten, strengsten Wirklichkeit, wie die Natur selbst, seine Ideen zu verkörpern weiss, sie in den realen Menschen seines und anderer Staaten, in Menschen von Fleisch und Blut, und nicht bloss, wie der Dramatiker, zum Zweck bloss idealer Täuschung, zur Durchführung bringt. —

In der Philosophie.

Sodann wird natürlich die Philosophie eine intuitive Erkenntniss des Wesens der Welt sein, insofern als sie in vollkommener Deutlichkeit der Begriffe die einzelnen Elemente

des Wesens der Welt in intuitivem Schauen auseinanderlegt, die wahre Beschaffenheit der Welt und der Dinge aufdeckt. Aber wohl verstanden, die Philosophie als blosse Wissenschaft wird hierzu niemals im Stande sein. Wir können diesen Gegenstand hier nicht in voller Ausführlichkeit erörtern, jedoch sei soviel zur Begründung bemerkt, dass die Wissenschaft, die trennende, zerlegende, die nur die Gesetze alles Geschehens aufdeckt, eben darum auch nicht im Stande ist, das Wesen, die essentia der Dinge und der Welt zu erkennen, weil sie zur Erkenntniss des Individuellen, in dem gerade das Wesen der Dinge begründet liegt, überhaupt nicht fähig ist — und weil nicht in nüchterner Forschung und Beobachtung, sondern nur durch intuitives Schauen das Wesen der Dinge sich erkennen lässt. Die Philosophie wird also nur insofern der intuitiven Erkenntniss angehören, als sie in Wahrheit eine künstlerische Anschauung der Dinge ist. Sie wird sich von der Kunst nur dadurch unterscheiden und hierin noch eine Berührung mit der Wissenschaft behalten, als sie nicht in wirklich konkreten Erscheinungen, sondern in Begriffen das an sich aber ebenfalls intuitiv und künstlerisch aufgefasste Wesen der Welt darlegt.

Die volle Durchführung dieses Gedankens behalten wir der Moralphilosophie Spinoza's vor, einige erläuternde Bemerkungen fügen wir aber hier noch den eben gegebenen allgemeinen Umrissen hinzu. Philosophie ist die gesammte Weltanschauung, die Jemand hat, eine Gesinnungssache, ein muthiges Bekennen zu allen Problemen des Geistes, Gemüths und Charakters. Allerdings wird sie die Resultate aller Wissenschaften, Geistes- wie Naturwissenschaften, in sich aufnehmen. Aber darin liegt nicht ihr unterscheidender Charakter gegenüber der Kunst; dies gilt für die echte intuitive Kunst so gut, wie für die Philosophie. Der echte Künster insbesondere der Künstler κάτ' ἐξοχήν, der Dramatiker, wird auch der Resultate aller Wissenschaften seiner Zeit sich geistig bemächtigen. Denn um ein Weltbild zu liefern, muss er alles in sich aufnehmen und in seinem Kunstwerk zur Ausdruck

bringen, was die einzelnen Wissenschaften an Erkenntniss der Natur und des geistigen Lebens erschlossen haben. Der echte Künstler stellt nicht einzelne Gestalten hin als ausschliesslichen Endzweck, sondern sein Drama ist zugleich konkrete, fleischgewordene Philosophie; er giebt uns mit seinem Drama zugleich seine Weltanschauung vom Wesen der Dinge, und er berührt sich daher nothwendigerweise mit der Philosophie. Und damit man sich überzeuge, dass wir hier eine innere immanente Eigenschaft der Dinge aufdecken, so blicke man auf die echten intuitiven Dramatiker hin. Ein Shakespeare war von der Philosophie Bacons, wahrscheinlich auch von der Giordano Bruno's, der bekanntlich längere Zeit in London lebte, inspirirt gewesen; von Göthe wissen wir direkt, dass er von Spinoza und Lessing, soweit dieser als Philosoph in Betracht kommt, inspirirt war; Schiller war von Kant, Richard Wagner von Schopenhauer inspirirt. Ueberall finden wir also die ersten Dramatiker ihrer Zeit mit den grössten Heroen der Philosophie desselben Zeitalters im Bunde. — Die oberste der **Wissenschaften**, wofür die Philosophie gemeinhin ausgegeben wird, ist sie aber nicht; denn man mag noch so viele rationelle Erkenntnisse häufen, so wird nie eine intuitive Erkenntniss daraus.

Und sodann kommt die Philosophie, richtig verstanden, mit der Kunst darin überein, dass sie beide die Erkenntniss des Ewigen sind. Während die Imagination ganz der Endlichkeit und Sinnlichkeit angehört, beschäftigt sich auch die Wissenschaft noch mit den endlichen Erscheinungen der Natur, an denen sie nur ein Element der Ewigkeit bereits entdeckt, das Gesetz, welches sich aber in das Innere der Dinge noch nicht erstreckt. Die Philosophie und Kunst dagegen beruhen ganz auf der Sehnsucht und dem Streben, das Ewige, Unvergängliche auch dem Wesen nach zu erkennen. Sie beruhen daher vor allem von der subjektiven Seite her in der Versenkung aller Leidenschaften in die eine höchste Liebe zur Natur. — Ein Philosoph daher, nicht in dem flachen, platten Sinne, wie man ihn heute so häufig versteht, aufgefasst, dass

er etwa eine Summe von theoretischen Erkenntnissen in den einzelnen Disziplinen der Philosophie erworben hat, oder wohl gar in dem rein technischen Sinne, dass er die philosophische Terminologie zu handhaben versteht, sondern in dem echten alten Sinne des sapiens, des Weisen, dem praktisch betrachtet die Philosophie der höchste Trieb geworden ist, der sein ganzes Wesen einnimmt, und dem die Liebe zur Natur als höchste Leidenschaft eingepflanzt ist, ist vielmehr dem Künstler als dem eigentlichen Manne der Wissenschaft verwandt. Er entwirft in einem begrifflichen Kunstwerk ebenso ein Weltbild wie der Künstler in einem sinnlich konkreten. —

In der Naturforschung.

Eine ganz besondere Betrachtung verdient nun aber endlich noch eine Art der intuitiven Erkenntniss, die, wie der Leser sich erinnern wird, wir bereits im vorigen Kapitel bei Erörterung der Methode der Intuition behandelt hatten, die intuitive Erkenntniss der obersten Gesetze der Körperwelt. Wir fanden dort, dass die grossen genialen Naturforscher nicht etwa durch mühsame Einzeluntersuchungen, sondern uno intuito, durch einen genialen Einfall, ebenfalls durch Inspiration die grundlegenden Gesetze der Körperwelt aufgedeckt haben, wie Copernicus, Keppler, Galitäi, Newton, Helmholtz. Welche Stellung wird nun diese intuitive Erkenntniss zu dem unterdess aufgefundenen Objekt derselben, den ewigen Charakteren der einzelnen Dinge einnehmen; wie wird sie sich zu der künstlerischen Betrachtung der Dinge, die wir als den Mittelpunkt der ganzen Intuition erkannt haben, verhalten? Sie steht insofern in nothwendiger Beziehung zur künstlerischen Betrachtung der Dinge, zur wahren Kunst und Philosophie, als sie die eigentliche Grundlage auch dieser letzteren Betrachtungsart bildet. Die obersten Gesetze der Natur wie Newton's Gravitationsgesetz, von dem nachher die Keppler'schen Gesetze der Bewegung der Himmelskörper sich nür als ein Spezialfall herausgestellt haben; das erst in unseren

Tagen von Rob. Mayer und Helmholtz aufgefundene Gesetz von der Erhaltung der Kraft; die copernikanische Entdeckung, die uns die wahre Stellung unserer Erde im Planetensystem und die Unendlichkeit der Weltkörper erschlossen hat, bilden insofern den Hintergrund auch jeder künstlerischen Betrachtung der Dinge, als sie uns erst die Einheit, Unzerstörbarkeit, Unendlichkeit der Natur und den inneren Zusammenhang aller ihrer Erscheinungen und Kräfte lehren. Auf der sicheren Ueberzeugung und dem lebendigen Bewusstsein dieser Einheit, Unzerstörbarkeit, Unendlichkeit der Natur beruhen auch alle Elemente, die wir in der künstlerischen Betrachtung der Dinge aufgedeckt haben: Die Erkenntniss, dass alle Wesen der Natur zu einer inneren lückenlosen Einheit mit einander verschmolzen sind, dass durch die ganze Natur hindurch, von den höchsten ihrer Wesen bis zu den niedersten, dieselben Kräfte, Bewegung und Ruhe, aber auch der Wille, einheitlich walten; die Erkenntniss der Unabhängigkeit der ewigen Modi (Wesen) der Natur von jeder bestimmten Zeit und jedem bestimmten Ort, weil die Natur unbegrenzte Ausdehnung und unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit, besitzt, um sich in ihren einzelnen Modi immer wieder zu entfalten, kurz, alle einzelnen Faktoren, die zu der intuitiven Erkenntniss zusammenwirken, beruhen zuletzt auf dieser Entdeckung der grundlegenden Gesetze der Körperwelt. Dem entspricht es denn auch, dass Spinoza zum ersten Mal in der Welt eine wahre Erkenntniss der Natur und aller ihrer uns bekannten Erscheinungen geben konnte, (wenn auch die nähere Ausführung dieser Erkenntniss im Einzelnen zum Theil seinen Nachfolgern überlassen blieb) nachdem Copernicus, Keppler, Galilei, Newton durch ihre genialen Entdeckungen und ihre, die ganze bisherige Naturanschauung umstossenden Lehren die allgemeinen obersten Gesetze der Natur erschlossen hatten. —

Aus dieser Betrachtung heraus verstehen wir auch erst vollständig die Definition der Intuition, die Spinoza in Eth. II. 40. Schol. 2 giebt: dass sie fortschreite von der zureichenden Erkenntniss der formalen Natur einiger Attribute

Gottes zur Erkenntniss des Wesens der Dinge. Das heisst: sie schreitet fort von der Erkenntniss der allgemeinen Natur der Attribute Gottes, eben der Erkenntniss der Einheit und Unendlichkeit der Natur, der Erkenntniss von Ruhe und Bewegung als eines ewigen Modus der Ausdehnung; von dem Erkennen der Unzerstörbarkeit der Kraft, der Erhaltung desselben Vorraths an wirkungsfähiger Energie in der Natur und dadurch des harmonischen Gleichgewichts der gesammten Natur und ihrer Kräfte, bei aller ihrer Veränderung im Einzelnen u. s. w., zur Erkenntniss des Wesens der einzelnen Dinge, der Erkenntniss der ewigen Charaktere und Qualitäten der Einzelwesen der Natur, in denen dieselbe, als in den verschiedenen Äusserungen ihrer schaffenden Kraft sich erst wahrhaft offenbart. „Jemehr wir einzelne Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott", wie wir hier wiederholen. Wie also jene Erkenntniss der obersten Gesetze der Körperwelt die Grundlage und Wurzel der intuitiven Erkenntniss der Welt bildet, so bilden Philosophie, Kunst und Staatskunst erst in Wahrheit die Blüthe und Frucht derselben. —

Rationelle Folgerungen aus der intuitiven Erkenntniss der obersten Naturgesetze.

Freilich wird von dieser intuitiven Erkenntniss der höchsten Gesetze der Körperwelt ein doppelter Weg ausgehen-einmal zu der rein intuitiven Erkenntniss des Einzelnen und Individuellen, und sodann auch zu den bloss rationellen Wahrheiten. Wenn jene genannten grundlegenden Gesetze weiter ausgebildet werden zur Erkenntniss der Specialgesetze der einzelnen Körperbewegungen, wenn aus ihnen alle Gesetze der Physik, des Falls der Körper, der Pendelschwingungen u. s. w., die Gesetze der Chemie, Physiologie hergeleitet, wenn sie in nüchtern exakter Forschung und Detailberechnung weiter ausgebaut werden, so führen sie zur rationellen Erkenntniss, zur Erkenntniss der Gesetze der Körperwelt, zur Wissenschaft, und nicht mehr zur Kunst und Philosophie und wie schon die Philosophie eine Seite hat, in der sie mit der Wissen-

schaft sich berührt, so steht diese intuitive Erkenntniss der grundlegenden Gesetze der Natur offenbar ganz auf der Scheidegrenze zwischen Wissenschaft und Kunst. —

Und am Ende ist es keineswegs ausgeschlossen, dass selbst Specialgesetze der Körperwelt, also rein rationelle Wahrheiten, nicht durch eine Reihe von exakten Einzeluntersuchungen, durch eine Kette streng miteinander verbundener Schlussfolgerungen, durch lange mathematische Berechnungen gefunden werden, sondern ebenfalls durch einen glücklichen Einfall, der aus wenigen Beobachtungen heraus gleich das richtige Schlussresultat, das Gesetz erschliesst, das dann freilich durch Einzelbeobachtung und Berechnung noch streng erfahrungsmässig bewiesen werden muss. Bekanntlich hat Galilei so die Gesetze des Pendels entdeckt. (Siehe auch S. 58) Eine unbedingt strenge Trennung beider Erkenntnissarten; der rationellen und intuitiven ist also nicht durchzuführen, und es entspricht dies ebenso sehr der Natur der Dinge, in der die Grenzen zweier Erscheinungen niemals so scharf zu zu trennen sind, wie dies die Abstraction gern möchte, als es auch mit der Doctrin Spinozas aufs vortrefflichste übereinstimmt, der besonders in der Ethik die beiden Erkenntnissarten wiederholt als nahe verwandt zusammenstellt. Genug, dass bei oft gleichem Ausgangspunkt ihre eigentlichen Gebiete dennoch weit auseinander liegen.

Endlich liegt auch ein gewisses Element der Intuition selbst in den grossen technischen Erfindungen, in denen die Erfinder die bereits bekannten Gesetze der Natur zu neuen Combinationen, zu bisher nicht gekannten praktischen Anwendungsweisen benutzen, wie bei der Erfindung der Dampfmaschinen durch James Watt, wie in unseren Tagen das Telephon, der Phonograph auf diese Weise erfunden worden sind. Diese bisher nicht bekannte Anwendungsweise der Naturgesetze zu Zwecken der Technik, des Bedürfnisses offenbart sich den Erfindern ebenfalls durch Intuition, durch einen glücklichen Einfall, auf den sie zuweilen nach jahrelangem Sinnen, oft aber auch sehr rasch gelangen, keineswegs durch

blosse exacte Beobachtung und Erfahrung. Die eigentliche Erfindung beruht meist nicht auf diesen, sondern auf dem besonderen Genie des Erfinders, und die rationelle Erkenntniss dient nur dazu, die Ideen des Erfinders im Einzelnen auszubauen, die Berechnungen durchzuführen, die Versuche anzustellen, welche die Erfindungen fähig machen, ihre Erprobung in der Wirklichkeit zu bestehen. Findet also selbst zwischen dem genialen technischen Erfinder und dem vorhin charakterisirten intuitiven Geist par excellence eine gewisse Berührung statt, so geht diese Wirksamkeit doch in ihren Zielen unendlich weit auseinander. Die eine führt zur Wissenschaft, zur Technik, zum praktischen Leben, die andere zur Erkenntniss des Wesens der einzelnen Dinge, zur Philosophie und zur künstlerischen Auffassung und Wiederspiegelung des Inhaltes des Lebens.

Es giebt eine Kunst, die auf der reinen Phantasie beruht und diese hat mit einer Erkenntniss der Dinge Nichts zu thun.

Aus diesen vorangegangenen Erörterungen, in denen wir als eigentlichen Mittelpunkt der intuitiven Erkenntniss die künstlerische Betrachtungsweise auffanden, ergiebt sich nun aber auch auf's deutlichste, welche Kunst mit der intuitiven Erkenntniss im Sinne Spinoza's offenbar nichts zu thun hat. Diejenige Kunst, welche uns nur die endlichen, flüchtigen, beständig wechselnden Scenen des Lebens vorführt, uns nur die äussere Gestalt der Ereignisse ausmalt, welche mit einem Wort die Existenz der Wesen schildert, uns aber die ewigen Charaktere der Menschen vorenthält, wie sie allem bunten Wechsel des Lebens zu Grunde liegen und daher auch gegenüber jeder Erscheinung desselben zu immer anderen Zeiten in gleicher Weise ihre Wahrheit behalten; — diejenige Kunst, die uns das Spiel des Zufalls in den äusseren Begegnissen des Lebens vorführt, uns von den inneren Charakteren der dargestellten Personen, von der Tiefe und Eigenart ihrer Willens- und Geisteseigenschaften und damit von den verschiedenen Seiten im Wesen der Menschheit aber herzlich wenig aufschliesst, —

hat offenbar mit einer intuitiven Erkenntniss der Dinge nichts gemein. Eine solche Kunst erlöst uns daher auch nie von unserem endlichen, vergänglichen Leben, von der Oberflächlichkeit und Flachheit unserer gewöhnlichen Lebensbeziehungen, hält uns vielmehr an diesen fest, führt uns zum Schein, statt zum Wesen der Dinge, und bei ihr hat auch natürlich der tiefe Hintergrund des Bewusstseins von der Einheit und Unzerstörbarkeit der Natur gar keinen Sinn und keine Stätte.

Berührungspunkte zwischen der rationellen und intuitiven Erkenntniss.

Haben wir damit in grossen Zügen die verschiedenen Gebiete charakterisirt, auf denen die intuitive Erkenntniss in Wirksamkeit tritt, so werden wir uns jetzt leicht davon überzeugen, dass diese so von uns charakterisirte intuitive Erkenntniss, im ganzen betrachtet, jene Verwandtschaft und Berührungspunkte mit der rationellen Erkenntniss hat, die Spinoza von ihr fordert, woraus die Richtigkeit unserer Deutung der intuitiven Erkenntniss sich von Neuem ergeben wird. Spinoza stellt als gemeinsames Charakteristikum beider Erkenntnissarten nach Eth. II. 44 für die rationelle und nach II. 46 für die intuitive Erkenntniss auf, dass die Objekte beider gleich allgemeingültig und nothwendig seien; nach II. 44 Coroll. 2 für die rationelle und den schon erwähnten V. 21—29 für die intuitive Erkenntniss, dass beide ihre Objekte erfassen unter der Form der Ewigkeit, und endlich nach II. 41 und vielen anderen Stellen, dass beide Erkenntnissarten eine gleich wahre und zureichende Erkenntniss der Dinge bilden, wenn sie auch im übrigen diese auf sehr verschiedene Art auffassen.

Beide erkennen ihr Objekt in allgemeingültiger und nothwendiger Weise.

Dass alle diese Attribute, wie wir sie bereits früher von der rationellen Erkenntniss gültig feststellten, der intuitiven Erkenntniss ebenfalls eigenthümlich angehören, haben wir uns in diesen beiden letzten Kapiteln bereits zu überzeugen Gelegenheit gehabt. Das Objekt der Intuition, die ewigen Wesen

der Natur sind insofern allgemeingültig und nothwendig gleich den Gesetzen der Körperwelt, als sie allen einzeln gestalteten, endlos verschiedenen Erscheinungen derselben Charaktere in Zeit und Raum als das Unveränderliche und darum Allgemeingültige zu Grunde liegen, als sie, für jede Zeit und jede Lokalität gültig, das Element der Nothwendigkeit in sich schliessen.

Beide erkennen ihr Object ausser Raum und Zeit.

Von den Gesetzen der Körperwelt erkannten wir ferner bereits im 2. Kapitel, dass sie nicht nur zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort Gültigkeit beanspruchen, sondern einheitlich alle Veränderungen, alle Vorgänge der Körperwelt regeln, gleichgültig, an welchem Ort und zu welcher Zeit sich dieselben abspielen. — Dasselbe haben wir in diesem Kapitel von der intuitiven, künstlerischen Betrachtung der Dinge einsehen gelernt, nur dass sie den bleibenden Gehalt des Lebens, die ewigen Charaktere und Qualitäten unabhängig von bestimmter Zeit und bestimmtem Ort, die rationelle Erkenntniss dagegen nur die Gesetze erkennt, in denen alles Leben, aller Inhalt der Natur in strenger Nothwendigkeit, als in seiner ewigen Form abfliesst. —

Wohl ist hier aber noch ein weiterer feiner Unterschied zwischen beiden Erkenntnissarten zu besprechen, der auch von anderen Erklärern bereits herausgefunden, aber erst mit unserem Aufschluss wirklich verständlich wird. Spinoza macht zwischen der ratio und Intuition den Unterschied, dass, während die letztere die Dinge unter der vollen Form der Ewigkeit erkennt, die erstere sie nur unter einer gewissen Form der Ewigkeit, sub quadam aeternitatis specie, erfasst. Dieser Unterschied ist an der Hand unseres Aufschlusses leicht einleuchtend zu machen.

Die rationelle Erkenntniss der Specialgesetze der Körperwelt, beispielsweise der Gesetze des Falls, ist zwar insofern unabhängig von Raum und Zeit, als jeder Körper zu allen

Zeiten, an allen Orten nach diesen Gesetzen fällt, aber das Fallgesetz giebt andererseits doch nur an, dass ein Körper einen bestimmten Raum in einer bestimmten Zeit durchfällt. Dasselbe behält also insofern doch eine nothwendige Beziehung zu Zeit und Raum überhaupt, und ebendies gilt offenbar von allen Specialgesetzen der Natur, (dass es von den höchsten Gesetzen der Natur, dem Gravitationsgesetz, dem Gesetz der der Erhaltung der Kraft u. A. nicht gilt, haben wir zum Theil bereits vorhin gezeigt, und es liegt an sich auf der Hand), der Physik und Chemie und besonders auch von der ganzen Mathematik, die mit lauter Raumgrössen und Zeitgrössen, den Zahlen, zu thun hat. Die rationelle Erkenntniss hängt demnach noch immer mit Raum und Zeit zusammen und erschliesst nicht, wie die intuitive Erkenntniss, einen unbegrenzt unendlichen Inhalt. Die ewigen Charaktere und Qualitäten der Natur sind vollständig ausser aller Zeit und ausser allem Raum, weil sie der Natur als immanente Stufen ihrer Offenbarung innewohnen, während das Gesetz nur die Form darstellt, den körperlichen Ausdruck, die Umrahmung gewissermassen bildet, unter denen diese ewigen Wesen in der Realität der Welt erscheinen. Die ewigen Modi selbst, abgesehen von ihrer Verwirklichung, sind der Natur innewohnende Stufen, denn wir haben gesehen, dass selbst ihre vollendetste Verwirklichung in der endlichen Welt der Existenz das Loos der Vergänglichkeit theilt, während die Wesen von diesem Untergang ihrer Existenz nicht mitbetroffen werden, mithin zu unserer endlichen Sinnenwelt in gar keiner Beziehung stehen. Blicken wir dagegen von ihnen wieder zu den Gesetzen hin, so sehen wir desto deutlicher, dass diese zwar auch eine nothwendige Form für alle Aeusserungen der Natur sind, aber eine Form, die immer noch der Erscheinung der Wesen, nicht diesen selbst angehört. Die Gesetze geben gerade die nothwendigen Regeln an, wie die Ideen, die Wesen sich in der endlichen Welt, Zeit und Raum verwirklichen. —

Weil die Gesetze aber andererseits die bleibenden und nothwendigen Regeln darstellen, in denen ein für alle Mal

diese Verwirklichung der ewigen Wesen in der Welt der Endlichkeit und Erscheinung, in der wirklichen Existenz erfolgt — nicht bloss zufällig hier und da, sondern zu allen Zeiten, an allen Orten, und weil andererserseits diese immer neue Verwirklichung der Ideen in der Körperlichkeit von Zeit und Raum ebenfalls eine nothwendige, der Natur selbst ewig innewohnende Eigenschaft und Eigenthümlichkeit ist,*) (siehe S. 89) — so verstehen wir jetzt vollkommen deutlich, dass der Philosoph von der rationellen Erkenntniss, d. h. der Erkenntniss der Gesetze der Körperwelt behauptet, dass sie die Dinge unter einer gewissen Form der Ewigkeit erfasse, während die Intuition hingegen, welche die ewigen Wesen abgesondert von ihrer Erscheinung betrachtet, die Dinge unter der vollen Form der Ewigkeit, der Form der Ewigkeit schlechthin, betrachtet.

*) Die Gesetze sind im höchsten Sinne etwas menschlich abstrahirtes, objektiv wahr ist aber der nothwendige Rhythmus alles Geschehens in der Natur. In ihr sind allerdings Freiheit, schöpferische Kraft und Nothwendigkeit eng miteinander verbunden. Dasselbe finden wir aber in jedem schöpferischen Kunstwerk wieder: in einer Beethovenschen Symphonie z. B. offenbart sich die höchste Freiheit des Geistes und der Phantasie, und dennoch bewegt sich diese schöpferische Kraft andererseits in ganz bestimmten Zahlenverhältnissen; in den Takttheilen, Toninterwallen spielen die Verhältnisse ganzer Zahlen, ja sogar Logarithmen eine hervorragende Rolle. Wenn wir aus einer Beethoven'sche Symphonie daher die Harmoniefolgen mit ihren Zahlenverhältnissen abstrahiren und so die Gesetze auffinden, die der Verknüpfung der Töne zu Grunde liegen, so ist das eine willkürliche Abstraktion, denn in der Symphonie bestehen die Gesetze nicht als getrennt vom schöpferischen Inhalte, sondern sind auf unbegreifliche Weise mit demselben vereinigt. Es ist das Verhältniss in Bezug auf die Natur offenbar nur so zu erfassen, dass die grenzenlose Schöpferkraft derselben sich in ein vollkommenes Chaos verwandeln würde, wenn sie nicht andererseits die festeste Gesetzmässigkeit enthielte, nach der diese Schöpferkraft abfliesst. Es giebt aber nichts Ungereimteres als der Versuch des Materialismus, nun diese Gesetzmässigkeit, die für die Natur nur eine selbstgesetzte Schranke ist, um ihren schöpferisch-freien Inhalt in fester Abfolge zu verwirklichen, für das ausschliessliche Wesen der Natur zu erklären und damit ihre Nothwendigkeit abgetrennt von ihrer schöpferischen Freiheit zu betrachten.

Beides sind wahre und zureichende Erkenntnisse.

Und endlich ist die intuitive Erkenntniss eine ebenso wahre und zureichende, wie die Ratio. Denn wir haben gesehen, dass sie den innersten Sinn des Lebens erschliesst, in dem sich dieses und die Charaktere der Menschen immer wieder als in ihrem wahrsten Bilde spiegeln. So gut also als die Ratio die objektiven Eigenschaften der Dinge erschliesst, nicht wie sie in unserem Gehirn sich spiegeln, sondern wie sie an sich sind, giebt auch die Intuition das Wesen der Dinge so wieder, wie es wirklich in der Natur ist, nicht eine Erdichtung über dieses Wesen, sondern so, dass das Leben, die Wirklichkeit selbst immer von Neuem die Probe für die Wahrheit dieses so intuitiv erkannten Lebens bilden. Nur der Unterschied waltet hierbei ob, dass die Ratio als wahr erkennt die Gesetze, die nothwendige Aufeinanderfolge der Vorgänge im Kausalnexus, in denen, wie wir gefunden, erst der eigentliche Inhalt der Welt und des Lebens sich darstellt, die Intuition aber diesen Inhalt des Lebens selbst.

Als besonders frappantes Beispiel für die Wahrheit der intuitiven Erkenntniss wird auf eine Voraussage Platons in der „Republik" verwiesen.

Wir wollen jetzt noch an einem besonders frappanten Beispiel einer intuitiven Erkenntniss die gleich grosse Wahrheit beider Erkenntnissarten besonders zu beleuchten versuchen. Mit Recht sieht man es von jeher als höchstes Zeichen der Wahrheit einer Naturerklärung, der Aufdeckung eines Gesetzes an, dass man, mit dieser Erkenntniss ausgestattet, Ereignisse, deren Gesetz man einmal entdeckt hat, auf fernste Zeiten hin voraussagen kann. Dubois-Reymond bezeichnet es daher in seinen „Grenzen des Naturerkennens" S. 14 in seiner schwungvollen Sprache vollberechtigt als einen hohen Triumph der Wissenschaft, dass der Astronom genau den Tag vorherzusagen vermag, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht.

Aber ein noch höherer Triumph ist es, wenn der intuitive Philosoph, wie Platon im 8. und 9. Buche seiner Republik in

der überraschendsten Weise ein geschichtliches Ereigniss in allen seinen einzelnen Phasen vorausgeschaut hat, das sich erst 2000 Jahre nach ihm in seiner ganzen, von ihm Schritt für Schritt vorausgesagten Consequenz thatsächlich vollzogen hat: „Die grosse französische Revolution von 1789.“ Seine berühmte Schilderung der Veränderung der Staatsformen mit ihrer allmäligen Entartung von der höchsten idealen Staatsform, wo die Philosophen Könige, und die Könige Philosophen sind, bis zu der Herrschaft einer militairischen Geburtsaristokratie als der nächstbesten Staatsform, von ihr zu der Herrschaft der Oligarchie einer Kapitalistenpartei, von dort zu der Herrschaft der zügellosen Volksfreiheit, und von ihr aus umschlagend zu der äussersten Tyrannei und Knechtschaft, als der schlechtesten aller Staatsformen, hat sich mit Ausschluss der ersten idealen Phase des Staates in der französischen Revolution mit einer so furchtbaren Folgerichtigkeit und so getreu mit jeder Phase der Darstellung des Philosophen sich deckend in der Wirklichkeit vollzogen, dass wir hier eine ebenso prompte Vorhersagung bewundern, wie in der Voraussage einer Sonnenfinsterniss durch die Naturforscher. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dass der Naturforscher ein Ereigniss voraussagt, welches mit unserem Herzen, mit unserem menschlichen Geschick nichts zu thun hat, der Philosoph aber ein Ereigniss vorausschaut, welches unser eigenstes menschliches Geschick aufs allernächste angeht.

Damit haben wir nun sowohl die Methode, wie das Objekt der intuitiven Erkenntniss vollständig festgestellt, haben konstatirt, dass dieses Objekt mit dem der rationellen Erkenntniss die von Spinoza geforderten Berührungspunkte hat und haben demnach die uns in diesem Kapitel gestellte Aufgabe im wesentlichen erledigt.

Fünftes Kapitel.

Uebersicht über die drei Erkenntnissgrade.

Nachdem wir jetzt die Objekte der drei Erkenntnissgrade vollständig festgestellt haben, ist jedoch bei den weit angelegten Untersuchungen, durch die wir unsere Resultate finden mussten, die prägnante Uebersichtlichkeit über die Natur und Eigenschaften der einzelnen Erkenntnissgrade etwas verloren gegangen, und so dürfte es zweckmässig erscheinen, die drei Erkenntnissarten noch einmal kurz und gedrängt in ihren Eigenthümlichkeiten zu beleuchten.

Die Imagination entspricht dem naiven Realismus.

Die erste Erkenntnissart, die Imagination, ist also die Erkenntniss, richtiger Anschauungsweise — denn von Erkenntniss im eigentlichen Sinne kann hier nicht die Rede sein — des gewöhnlichen Lebens, wo wir kritiklos im naiven Realismus alle Eindrücke, wie sie der Zufall regellos uns zuführt, aufnehmen und aus ihnen uns ein Bild von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge konstruiren. Es ist eine Anschauung, wie sie das Bedürfniss des Lebens eingiebt, das seine nächsten Zwecke erreichen will, ohne sich um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge und den wahren Zusammenhang zwischen ihnen zu bekümmern. —

Die Ratio entspricht dem geläuterten Realismus der Naturwissenschaft.

Die zweite, die rationelle Erkenntnissart, ist im grossen und ganzen die der Wissenschaft, welche den wahren Zusammenhang zwischen den Dingen, die ursächliche Ver-

knüpfung der Vorgänge und die Gesetzmässigkeit, nach der diese Verknüpfung in der Natur sich regelt, erkennt. Es ist diejenige Erkenntnissweise, welche das Kausalitätsbedürfniss im höchsten Grade befriedigt. — Das Urbild derselben ist die Naturwissenschaft, weil sie Vorgänge erkennt, die mit menschlicher Willkür in gar keinem Zusammenhange stehen, und somit eine Gesetzmässigkeit aufdeckt, die in der Natur vollkommen objectiv, durch keine subjective menschliche Auffassung hindurchgegangen, vorhanden ist. Die Naturwissenschaft ist es daher auch, welche den Definitionen und Bestimmungen des Philosophen über die Ratio im strengsten und eigentlichsten Sinne entspricht.

Der Begriff der Ratio findet seine Erweiterung in der Anwendung auf die Geisteswissenschaften.

Nun müssen wir an dieser Stelle aber noch eine kleine Erweiterung des Sinnes der Ratio von Spinoza vornehmen, eine Erweiterung, welche durch ein unabweisbares Bedürfniss der Analogie geboten ist, zu der auch die bisherigen Forscher bereits einen gewissen Grund gelegt haben. Wenn Spinoza die Ratio dem strengen Wortlaut nach auf das Gemeinsame aller Körper stützt, d.h. auf die Bewegungsvorgänge der Körperwelt, so ist es ein nothwendiges Bedürfniss der Analogie, anzunehmen, dass die Ratio sich auch stützen muss auf das Gemeinsame aller geistigen Zustände und Ideen, der seelischen, denkenden Regungen der Natur und des Menschen — in Rücksicht auf den Parallelismus der beiden Attribute, Ausdehnung und Denken bei Spinoza, und in Rücksicht ferner darauf, dass der Summe von Ruhe und Bewegung, der mechanischen Bewegungen im Attribute der Ausdehnung, die Summe der einzelnen Gedanken im Attribut der cogitatio entspricht. Mit anderen Worten, die Ratio wird analog der Naturwissenschaft auch den gesetzlichen Zusammenhang zwischen den geistigen Kräften der Natur und den Erzeugnissen des menschlichen Geistes aufdecken, in welch letzteren ohnehin die geistigen Vorgänge der Natur für uns einzig erkennbar sind und zum Ausdruck gelangen.

Die empirische Psychologie als Beispiel einer rationellen Geisteswissenschaft.

Eine rationelle Erkenntniss wird also auch die rationelle Psychologie auf empirischer Basis bilden, welche die seelischen Vorgänge durch innere Beobachtung und Erfahrung zu erforschen, zu analysiren sucht, und die kausale Verknüpfung zwischen ihnen aufdeckt. — Bei dieser Gelegenheit mag daran erinnert werden, wie aus Spinoza's Philosophie folgt, dass die rationelle Psychologie auf geistigem Gebiet ein wahres Gegenstück zu der mechanischen Physik und Physiologie bildet. Wir haben uns im vorigen Kapitel (S. 125) überzeugt, dass ebenso, wie die Vorgänge und Erscheinungen der physischen (materiellen) Welt einem endlosen Mechanismus unterliegen, dies auch bei den einzelnen Willensäusserungen der Geschöpfe, insbesondere der Menschen der Fall ist. Während die verschiedenen Charaktere der Menschen frei sind, in ihnen sich unmittelbar das Wesen der Dinge zu erkennen giebt, unterliegen dagegen ihre einzelnen Willensakte ebenso gut einem beständigen Kausalnexus, wie die einzelnen Erscheinungen der Materie; sie gehören ebenfalls der gemeinen Verknüpfung der Dinge an. — Die einzelnen Willensakte der Menschen betrachten wir demnach, weil sie nicht mehr im Wesen der Dinge wurzeln, ebenso als kommend und gehend, als entstehend und vergehend, in Zeit und Raum, wie die einzelnen materiellen physikalischen und chemischen Vorgänge in den anorganischen und organischen Körpern. — Wenn wir nun die nothwendige kausale Verknüpfung in den einzelnen endlichen Willensäusserungen der Menschen, in dem Ablauf derselben in einem Individuum und bei der Berührung dieses einen Individuums mit allen anderen den gesammten Mechanismus des Ablaufs und der Folge der Vorstellungen, Bestrebungen und Empfindungen, die in den Willensäusserungen eines jeden Einzelnen zu Tage treten, aufdecken und bestimmend auf ihn einwirken, so haben wir eine rationelle Psychologie auf empirischer Basis, die so den Mechanismus des Seelenlebens enthüllt, wie die

Physik und Physiologie den Mechanismus der anorganischen Natur und des organischen Lebens. —

Natürlich wird sich diese Psychologie, insofern auch rein physische Einflüsse jeden Augenblick auf den Ablauf unserer Willensbestrebungen, Vorstellungen einwirken, mit der Physiologie vielfach berühren, und aus diesem Grenzgebiet wird die in neuerer Zeit besonders von Wundt, Fechner, Volkmann gepflegte physiologische Psychologie hervorgehen. — Ein Muster einer rationellen Psychologie hat übrigens Spinoza selbst im dritten Buch der Ethik in seiner Affectenlehre aufgestellt und wenn Trendelenburg in seinem Aufsatz: „Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre" in den „Historischen Beiträgen zur Philosophie" Band III. S. 38 die Frage aufwirft, zu welcher Gattung von Erkenntnissen die Affectenlehre Spinoza's gehört, ob zu den rationellen oder den intuitiven, so haben wir hiermit die Antwort darauf ertheilt. Dass die intuitive Erkenntniss der Affekte ganz anders beschaffen ist, haben wir im vorigen Kapitel gesehen. —

Fernere Beispiele rationeller Geisteswissenschaften.

Eine rationelle Erkenntniss wird ferner sein die vergleichende Sprachforschung, welche das Gemeinsame in den Zweigen eines grossen Sprachstammes, wie etwa des indo-germanischen, aufdeckt, die gemeinsamen Wurzeln der Worte in diesen Sprachen, ihre Umwandlung und Veränderung bei den einzelnen Stämmen und die Ursachen dieser Veränderungen in den Einflüssen des Bodens, Klimas, der verschiedenen Beschäftigung der einzelnen Völker exakt zu erforschen strebt, durchaus im Sinne der Naturwissenschaft vorgehend.

Eine rationelle Erkenntniss ist ferner die Theorie der Musik, der Generalbass, die Erforschung der nothwendigen Verknüpfung der Auf- und Auseinanderfolge der Harmonien, die jeder Komponist erlernen und beherrschen muss. Dieser Theorie steht gegenüber die rationelle Betrachtung der Musik als Tonempfindung; diese geht über die Grenzen der Natur-

wissenschaft nicht hinaus, und ist eben nichts weiter als die auf die Musik angewandte Naturwissenschaft.

Sodann wird in der Malerei eine rationelle Wissenschaft die Lehre von der Perspective sein, soweit sie erlernbare Regeln darstellt, nach welchen Gegenstände in gewissen Proportionen unter einander auf die Leinwand gebracht, den Eindruck des Hinter- Neben und Nacheinander, gewisser Entfernungen machen u. s. w. —

Kurz, überall, wo eine Wissenschaft in gesetzmässigen Erzeugnissen, zunächst der Natur, sei es der rein physischen oder geistigen Natur, wie in den seelischen Erscheinungen des Begehrens, Empfindens, Wollens und sodann in den bewussten Hervorbringungen des menschlichen Geistes, soweit diese ebenfalls in grossen gesetzmässigen Bildungen, wie die Natur, sich äussern, den wahren Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorgängen und Erscheinungen aufdeckt; statt bei den blossen Thatsachen, den gewordenen Erscheinungen stehen zu bleiben, vielmehr die Ursachen and den Grund dieser Erscheinungen erforscht, haben wir rationelle Erkenntniss im Sinne Spinoza's zu suchen. Wir werden also jetzt den Begriff der Ratio aus dem der Naturwissenschaft zu dem der Wissenschaft überhaupt erweitern müssen, die den gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen, sei es der Natur oder der grossen Kulturbildungen des menschlichen Geistes aufdeckt. —

Auseinandersetzung der Gründe für die scharfe Trennung der beiden Seiten der Ratio als Natur- und Geisteswissenschaft.

Mit Unrecht würde man uns aber der Inkonsequenz zeihen oder den Vorwurf erst später gewonnener Klarheit über diesen Gegenstand machen, wenn man uns vorhalten wollte, dass wir diese Erweiterung in der Deutung der spinozistischen Ratio erst jetzt vornehmen, und nicht von vornherein zur Grundlage unserer ganzen Untersuchungen gemacht haben. Man wird dann noch verschärfend vielleicht darauf hinweisen, dass andere Erklärer Spinozas, wie Kuno Fischer, bereits früher das Wesen der Ratio darin gesehen haben, dass

sie das vorstelle, was allen Körpern und allen Geistern gemeinschaftlich sei (Geschichte der neueren Philosophie I. 2.)

Nun hatten aber Fischer und einige andere ihm hierin folgende oder mit ihm übereinstimmende Autoren zunächst gar kein Recht, mit solcher apodiktischen Gewissheit, als ob Spinoza es etwa ausdrücklich sagte, zu behaupten, dass das Gemeinsame, aus dessen Erkenntniss die Ratio hervorgeht, nicht nur den Körpern, sondern auch den Ideen eigenthümlich sei. Spinoza spricht bei der Ableitung der Ratio, wie wir nachgewiesen haben, ausschliesslich von dem Gemeinsamen aller K ö r p e r*, und nur hierauf beziehen sich seine feinsinnigen, tief eindringenden Untersuchungen über diesen Gegenstand in den Lehrsätzen 38 und 39 und in Schol. zu II. 29. —

Wir haben also höchstens ein Recht, aus dem Geiste der ganzen spinozistischen Philosophie heraus vorsichtig den Analogieschluss zu ziehen, dass es auch eine rationelle Erkenntniss geben müsse, die das Gemeinsame der denkenden Kräfte in der Natur und im menschlichen Geiste erkennt und auf ihnen begründet ist. —

Wohin es denn auch geführt hat, dass man von vornherein von einem Gemeinsamen der Körper und Ideen bei Spinoza gesprochen hat, liegt in den Resultaten dieses Verfahrens klar genug auf der Hand. Weil man nämlich beide Gebiete, das Gemeinsame aller Körper und das Gemeinsame in den Ideen von Anfang an zusammenwarf und vermischte, hat man keines von Beiden klar erkannt, und musste sich daher für die Erklärung der Ratio Spinoza's auf blosse nichtsbedeutende Redewendungen beschränken, wie die, dass sie den Zusammenhang, die Gemeinschaft der Dinge erkenne und dergl. mehr. So wird es immer gehen, wenn man zwei oder mehrere verwandte Erscheinungsgebiete unwissenschaftlich zusammenwirft, statt erst jede einzelne Seite für sich zu betrachten und zu versuchen, über die eine Seite Klarheit zu

* Id quod omnibus commune est (de his vide supra lemma II). Das Lemma aber lautet: Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

gewinnen, ehe man dann auch die andere in sein Erkenntnissreich hineinzieht. Das positive Resultat, mit dem wir jetzt unsere Untersuchungen über beide Seiten der Ratio abschliessen konnten, wird unser Verfahren, uns erst ausschliesslich an die Ratio als Erkenntniss des Gemeinsamen der Körper zu halten, wohl hinlänglich rechtfertigen.

Die Methode der Naturwissenschaft bleibt nach Spinoza der Typus auch der Geisteswissenschaften.

Sodann ist es aber auch sachlich nicht bedeutungslos, dass wir die Naturwissenschaft mit so strenger Konsequenz als Urbild und nächste und bedeutendste Anwendungsart der rationellen Erkenntniss festgehalten haben. Denn nur diejenigen Geisteswissenschaften werden eine rationelle Erkenntniss im Sinne des Philosophen bilden, die einerseits die Methode der Naturwissenschaft, ihre strenge, exakte Beobachtung theilen, und die ferner ein Forschungsgebiet haben, das objectiv betrachtet auf einem ebenso nothwendigen, gesetzmässigen Grunde ruht, wie die Natur selbst, nicht auf einem von menschlicher Willkür beherrschten, in Wahrheit garnicht gesetzmässig sich äussernden Gebiete menschlichen Schaffens und Denkens. Die Geisteswissenschaften, die es mit einem Forschungsgebiet dieser zweiten Art zu thun haben, können daher auch nur einen erdachten, eingebildeten Zusammenhang zwischen den Dingen, nicht einen wahrhaft ihnen immanenten aufdecken. —

Aufzählung einiger Geisteswissenschaften, welche den Typus rationeller Erkenntniss entbehren.

Hierher gehört z. B. die Geschichtsforschung, wie sie gewöhnlich betrieben wird, wenn man ihre Aufgabe nur darin sieht, dass sie quellenmässig die wahren Hergänge der Geschichte, der Kriege, Schlachten, diplomatischen Aktionen, pragmatisch aufdeckt — wobei in Parenthese zu bemerken ist, dass ihr selbst diese Aufgabe wegen absichtlicher Ver-

dunkelung der Geschichtsquellen oder aus subjectiven Gründen der Parteinahme nur selten gelingt. Denn hier fehlt vollkommen das Element der Wissenschaft, das Aufdecken eines nicht blos erdachten, sondern wirklich vorhandenen ursächlichen Zusammenhanges zwischen den Dingen. — Die Geschichtsforschung wird erst dann eine wahrhafte Wissenschaft werden — und Ansätze dazu sind ja in der Gegenwart schon manche gemacht worden — wenn sie ihre Aufgabe geistvoller und philosophischer erfasst, die überall gleichen Grundkräfte der Geschichte, die grossen Gesetze alles geschichtlichen Lebens aufzudecken sucht, die allen endlos mannigfaltigen Erscheinungen in der Geschichte der einzelnen Staaten als gemeinsame zu Grunde liegen, — die Gesetze des Aufblühens und Verfalls der Staaten, die gesetzmässigen Ursachen der Siege eines Volkes über das andere, soweit solche sich aufdecken lassen u. s. w., und so schliesslich zu der Aufstellung von Gesetzen käme, die für alles politische, sociale, gesellige Leben der Völker so allgemein gültig sind, wie die Gesetze der Natur.* —

Ebensowenig werden wir die Jurisprudenz eine rationelle Wissenschaft nennen können. Sie hat wohl die ordnende Systematik der Wissenschaft; aber der Inhalt, mit dem sie sich beschäftigt, ist am letzten Ende ein willkürlicher, der in allen seinen Theilen, im Civil- wie im Strafrecht, im privaten, wie im öffentlichen Recht viel mehr durch menschliche Willkür und Satzungen aller Art, als durch die im Wesen der Gesell-

* Ueber diese rein wissenschaftliche Geschichtsforschung erhebt sich allerdings eine noch höhere, die aber bereits der Kunst sich nähert, wovon in unserer Zeit Mommsen in seiner „Römischen Geschichte“ das herrlichste Muster aufgestellt hat. Dieser legt nicht nur die bleibenden geschichtlichen und politischen Gesetze dar, die aus der Geschichte Roms sich abstrahiren lassen, sondern entwirft schon fast in künstlerischer Weise ein Bild von den ewigen Typen der Charaktere, die in der Geschichte Roms aufgetreten sind. Sein Geschichtswerk steht daher in Wahrheit in der Mitte zwischen Wissenschaft und Kunst.

schaft, den Trieben und dem Seelenleben der Menschen begründete Natur der Dinge selbst, vorgeschrieben ist.

Dagegen ist eine wahrhaft rationelle Wissenschaft die Schwesterwissenschaft der Jurisprudenz, die Nationalökonomie, weil diese die volkswirtschaftlichen Gesetze aufdeckt, nicht, wie sie die Willkür der Menschen zu modeln sucht, sondern wie sie aus den Trieben derselben und dem Wesen der menschlichen Gesellschaft notwendig, unumstösslich zu allen Zeiten, an allen Orten hervorfliessen, und den endlos mannigfaltigen Erscheinungen wirtschaftlichen Lebens als gemeinsame nicht umzustossende zu Grunde liegen.

Es kann natürlich hier nicht unsere Absicht sein, sämtliche Wissenschaften einer Prüfung auf ihren rationellen Charakter zu unterwerfen; wir wollen hier nur zeigen, wie fruchtbar das Princip Spinoza's sich auch für die Klassification und Beurtheilung aller Wissenschaften auf ihren wahren Werth erweist.

Anführung einiger Wissenschaften, welche erst auf dem Wege sind, dem Typus rationeller Naturerklärung zu entsprechen.

Der Vollständigkeit dieser Betrachtung wegen wollen wir jetzt aber noch kurz derjenigen Wissenschaften Erwähnung thun, die zwar in dem Streben, auf dem Wege nach vollständiger rationeller Erkenntnis begriffen sind, ihr Ziel aber wegen der ihnen begegnenden Schwierigkeiten noch nicht haben erreichen können. — Dahin gehört z. B.: die Therapie, die ihren Weg zwar unter strenger Controle der Ratio, der rationellen Naturerklärung zurücklegt, aber wegen der ihr beständig in den Weg tretenden Schwierigkeiten es zu einer wahrhaft rationellen Erkenntniss in der Erforschung der therapeutischen Wirkungen auf den menschlichen Körper noch nicht gebracht hat. Sie muss sich noch vielfach zur Benutzung der experientia vaga (unbestimmter Empirie) bei Anwendung von Heilmitteln entschliessen, deren Wirkungen nur erfahrungsmässig, jedoch noch nicht ätiologisch sicher festgestellt sind, weil sie da nicht auf die Wissenschaft warten kann, wo sie handeln

muss. Sie muss auch dort dem Menschen Linderung verschaffen, wo es nur aus unvollständiger Induktion feststeht, dass ein Mittel ihm diese zu verschaffen im Stande ist. Der Arzt wird sich aber in solchen Fällen stets bewusst bleiben, dass er sich von der experientia vaga leiten lässt und die strenge Controle der Naturwissenschaft also beständig im Auge behalten. — Mit der Herausgabe unseres Werkes beschäftigt, wird die Welt von der grossartigen Errungenschaft Robert Koch's überrascht, welche auch die Hoffnung auf ein Zustandekommen einer wahrhaft rationellen Therapie, wenn auch erst in sehr ferner Zeit erweckt, weil eine rein rationelle Therapie auf der unwiderleglichen diagnostischen Bedeutung eines Mittels beruhen muss. Erst dann dürfen wir ihm die Fähigkeit zutrauen, auch therapeutisch zweifellos im Sinne der Ratio zu wirken.

In einem anderen Sinne ist die Chemie heute erst auf dem Wege zu einer wahrhaft rationellen Erkenntniss. Auch sie operirt einstweilen für die Erklärung der Phänomene noch mit auf der experientia vaga beruhenden Hypothesen, ohne dass sich ihre Erklärung der chemischen Verbindungen, Verwandtschaften u. s. w. bereits in die mechanischen Anschauungen der Naturwissenschaft vollkommen einfügen lassen. —

Gegensatz der Ratio und Intuition.

Und um nun endlich zu zeigen, wie sich die Intuition zur Ratio verhält und wie unendlich verschieden sie von dieser, auf der sie sich allerdings aufbaut und die sie ewig als ihre feste Unterlage betrachtet, sich verhält, so erinnern wir daran, dass Spinoza die Intuition mit der Tugend identificirt. Hiermit ist der Beweis geliefert, dass die Intuition nicht nur eine theoretische Erkenntniss von Eigenschaften der Natur ist, welche allein in der Funktion unseres Gehirns ihren Ausgangspunkt findet, sondern dass wir in unser ganzes Wesen untertauchen müssen, um den Schatz zu fördern, welchen wir intuitive Erkenntniss nennen. —

Wir wollen hier nicht das Subject der Intuition bereits ausführlich behandeln. Um aber den Unterschied zwischen

beiden Erkenntnissarten in ein helles Licht zu setzen, müssen wir bereits hier darauf hinweisen, dass die rationelle Erkenntniss sich von der subjektiven Seite her auf die Beobachtungsgabe äusserer Objecte, auf ein scharfes Induktionsverfahren auf die objective Betrachtung der äusseren Welt, gründet, während der intuitive Geist alles nur anschaut von seiner eigensten persönlichsten Erfahrung und seinen persönlichen Erlebnissen aus, alle die gewaltigen Errungenschaften der Ratio erst auf sein eigenes Ich bezieht, sie gewissermassen mit seinem Blute erst durchtränkt, ehe als Frucht dieser innigen Durchdringung seines persönlichen Ich's mit der objektiven Erkenntniss der Erscheinungen die zureichende objektive Erkenntniss des Wesens der Dinge zu Tage tritt. Die Intuition entrollt uns die Charaktere, die Leidenschaften, die Willensäusserungen aller Wesen als lebendige Wirksamkeit der schöpferischen, inhaltlichen Naturkraft. —

Die Ratio giebt uns in abstrakto ein Bild von der Verknüpfung der Naturerscheinungen sowie der Vorstellungen, Bestrebungen und Empfindungen der Seele. Die Intuition offenbart uns in Konkreto die Naturkräfte, die Qualitäten der Naturwesen, sowie die Bestrebungen, Empfindungen und Willensäusserungen der Menschen in greifbarer, unwiderleglicher Wirksamkeit und Wirklichkeit. — Die Ratio ist in dem Forscher personifizirt, die Intuition in dem Künstler; die Ratio appellirt an den Verstand und seine Kräfte, die Intuition an das Gemüth und an den die leidenschaftliche Seite der Dinge anschauenden Geist, welcher die Leidenschaften zwar beherrscht zu seinen Füssen sieht, sie aber als unmittelbare Äusserungen der schöpferischen Natur erkennt. —

Die Ratio beglückt die Menschen, indem sie alle Güter der Zeitlichkeit und Endlic keit fördert, alle Leiden des Körpers und der Seele erkennt und mildert; alle Bedürfnisse des Staates zweckmässig erfüllen lehrt; alle Fragen des Verstandes, soweit sie sich auf das menschliche Bedürfniss im weitesten Sinne beziehen, klar und frei von jedem Vorurtheil beantwortet; die Stellung der Menschen zu einander, ihre Rechte

und Pflichten gerecht abwägen lehrt — und weil sie so den ewigen Fortschritt der Menschheit ausdrückt, eine ins Endlose gehende Macht darstellt, ebendarum aber auch nie zu einer abschliessenden Vollendung kommt. Die Ratio repräsentiert dasjenige Wissen, welches uns selbst auf seinem höchsten Gipfel den Ausspruch abringt, dass all' unser menschliches Wissen eitel Stückwerk sei. —

Die Intuition beglückt die Menschen, indem sie ihnen die ewigen und unvergänglichen Güter zeigt, sie von der zweckmässigen Erwägung der vergänglichen Lebensinteressen zu der unmittelbaren beglückenden und erhebenden Anschauung der ewigen Natnr hinaufführt; indem sie im Staate die ursprüngliche Idee desselben wieder offenbart und dadurch ein unaussprechliches Glück und unaussprechlichen Stolz auf alle Bürger des Staates ausgiesst; die alle Fragen des erregten Menschenherzens durch Hinweis auf die Vollkommenheit der ewigen Natur und die Unvollkommenheit der endlichen Dinge harmonisch beschwichtigend löst; die an die Stelle der klug abwägenden Betrachtung, der Rechte und Pflichten der Einzelnen das Gefühl der Verwandtschaft aller Menschen und ihrer inneren Zugehörigkeit zu einer und derselben ewigen Natur, als einen nur verschiedenen Ausdruck derselben setzt, und dadurch die höchste Menschenliebe erweckt; die endlich weil sie sich im Gemüth des einzelnen Individuums aufbaut und sich hier in ihrer Betrachtung von der weiten unendlichen Aussenwelt abschliesst, und weil sie in jedem einzelnen Wesen eine unmittelbare Offenbarung der ewigen Natur erkennt, in dieser Betrachtung befriedigt ruht und daher jeden Augenblick, in jedem Kunstwerk, jeder philosophischen Betrachtung einen harmonischen Abschluss erreicht und eine endgültige Lösung der Fragen, die sie zu beantworten hat, zu Wege bringt.

Erläuterungen der drei Erkenntnissgrade an einem Beispiele aus dem praktischen Leben.

Um das Wesen der drei Erkenntnissarten noch an einem einzigen Beispiel zu erläutern, sei hier nach so manchen ab-

strakten Untersuchungen eine dem unmittelbaren Leben entnommene, und daher desto erfrischender wirkende Betrachtung angereiht. — Auch eine Ehe kann auf Grund einer jeden der drei Erkenntnissarten geschlossen werden. Es giebt eine Liebe und Ehe, die sich auf Imagination gründet, eine, die sich auf die Ratio stützt, und eine, die auf intuitiver Erkenntniss begründet ist; und an diesen drei verschiedenen Arten der Ehe wird das Wesen der drei Erkenntnissarten in ihrem Verhältniss zu einander abermals aufs klarste hervorleuchten. —

Eine Ehe aus imaginativer Erkenntniss gründet sich auf blosse blinde Leidenschaft, auf vorüberfliegenden Rausch und Wahn. Sie wird entzündet durch ein rein sinnliches Wohlgefallen an einander oder gar an einzelnen körperlichen Eigenschaften, ohne dass eine wirkliche Erkenntniss des gegenseitigen Wesens und eine vernünftige Erwägung der Bedingungen des Glücks einer Ehe damit verbunden sind. Sie beruht demnach auf dem ohne jede Einsicht und Erkenntniss vermittelten Meinen, dass hier eine glückliche Ehe zu Stande kommen werde. — Es sind dies die Ehen, die man im Volksmund „Ehen aus Liebe“ zu nennen pflegt und sie werden sehr häufig zur grossen Ueberraschung der Liebenden selbst unglückliche Ehen. Denn da sie auf gar keiner objektiven Erkenntniss des gegenseitigen Wesens und der nothwendigen Voraussetzung für das Glück einer Ehe beruhen, so bleibt naturgemäss, wenn der erste Rausch der Liebe verflogen ist, nichts übrig, worauf sich das Glück als auf einer objektiv vorhandenen, unumstösslichen Basis weitergründen kann. Neben der zufällig beide Gatten zusammenführenden und sie zeitweise vereinenden Leidenschaft kommt jetzt häufig die gänzliche Verschiedenheit und Disharmonie ihrer übrigen Eigenschaften zu Tage, die dann zu unaufhörlichen Reibungen und Misshelligkeiten Anlass giebt. Und da die äusseren Glücksbedingungen der Ehe gar nicht, oder nur nebensächlich erwogen sind, so kann hier auch die materielle Basis des ehelichen Lebens sehr leicht erschüttert und damit unter Umständen eine wahre

Hölle in die Ehe hineingetragen werden. Von dieser Ehe sagt daher der Dichter mit Recht: „Der Wahn ist kurz, die Reu' ist lang.“ —

Diejenige Ehe dagegen, welche sich auf die Ratio stützt, wird geschlossen in Folge der klugen, zweckmässigen Abwägung und umsichtigen Berechnung aller Bedingungen, die zum Glück einer Ehe erforderlich sind. Bei ihr verfahren die Liebenden induktiv, in der Weise, wie die Naturwissenschaft ihre Objekte zu erforschen sucht; diese Ehe gründet sich auf „Erfahrung und Beobachtung.“ Die zukünftigen Ehegatten suchen gegenseitig in der durch kein Vorurtheil getrübten Erforschung ihre gegenseitigen Eigenschaften kennen zu lernen, um zu einem Urtheil darüber zu gelangen, ob sie für einander geeignet sind, zu einander passen, ob sie das Leben in angenehmer, zweckentsprechender Weise bis zu Ende mit einander werden theilen können — und sie, oder ihre Eltern und Erzieher erwägen ebenso umsichtig und zweckmässig, ob die materiellen Bedingungen, die sociale Stellung der beiderseitigen Familien, die gegenseitigen geselligen Beziehungen u. s. w. ein Glück in der Ehe voraussichtlich garantiren. Eine solche „Convenienzehe“, wie man sie nennt, ist jedenfalls weit der ersteren Art, der aus reiner Leidenschaft geschlossenen Ehe, vorzuziehen. Sie wird vielleicht nicht das höchste Glück gewähren, aber in jedem Falle wird voraussichtlich stets eine mittlere, angenehme und behagliche Temperatur zwischen den Ehegatten herrschen. Denn da sie sich nicht auf bloss eingebildete, wie bei der reinen Neigungsheirath, sondern auf objectiv vorhandene Eigenschaften und Verhältnisse gründet, so kann, wenn nicht ganz unvorhergesehene Umstände eintreten, eine gewisse Bedingung des Glückes nie schwinden. Eine solche Ehe bietet also viele Garantien des Glückes, und für das reale Durchschnittsleben und den Durchschnittscharakter der Menschen, wie sie einmal sind, ist sie durchaus zu empfehlen. —

Aber ihr fehlt das letzte und höchste in der Liebe und Ehe, das Himmelsglück, der Zauber der in namenlos unaussprechlicher,

d. h. irrationeller, durch keine verstandesmässige Betrachtung aufzulösenden Weise eine Liebe und Ehe beleuchtet und verklärt. Die intuitive Liebe erforscht und betrachtet nicht, sondern sie liebt uno intuito beim ersten Blick. Allein und auch hierin gleicht sie der Intuition, wie sie der Philosoph so ideal und doch zugleich so besonnen definirt, sie wird unbewusst dennoch die höchste gegenseitige Erkenntniss einschliessen. Ohne dass ein Liebender vorher bewusst überlegend die Eigenschaften des geliebten Wesens erforscht hat, fühlt er doch sofort instinctiv im inneren Schauen heraus, dass ihm hier ein Mensch begegnet ist, der die wunderbarste Uebereinstimmung mit seinem eigenen Wesen zeigt und zugleich die vollendetste Ergänzung desselben bildet — dass hier zwei Menschen sich gefunden haben, die sinnlich wie geistig, in dem ganzen Umfange ihrer Character- und Geisteseigenschaften zu einander gehören und zur herrlichsten Verschmelzung ineinander bestimmt sind. —

Diese Liebe verfährt deduktiv. Nicht aus der Erkenntniss einzelner Eigenschaften erwächst hier allmälig die Liebe, wie in der vernunftgemässen rationellen Ehe, sondern umgekehrt, aus dem unmittelbaren Entbrennen der Liebe fliesst eine volle Erkenntniss der Berechtigung derselben ab. Diese Liebenden lernen erst im Zusammenleben der Ehe mit Entzücken an jedem Tage neue liebenswerthe Eigenschaften an einander kennen. Sie erkennen an jedem Tage von Neuem, dass das, was sie anfangs nur unbewusst ahnten, sich in der Erprobung der Wirklichkeit vollkommen erfüllt; sie lernen die ganze Herrlichkeit ihrer liebenswerthen Charaktere, die ganze Fülle des Glücks, die ihre Ehe bietet nun Schritt für Schritt bewusst kennen, die sie anfangs nur unbewusst vorausfühlten. Hier kommt also ebenso, wie bei den genialen Entdeckungen der Naturforscher, die Erfahrung erst hinterher und bestätigt die intuitive Ahnung. — In der intuitiven Liebe tritt, wie überall, wo Intuition ist, die ewige harmonische Natur, das Göttliche selbst in der Endlichkeit in die Erscheinung, und verbreitet daher jedesmals auch einen

unaussprechlichen, über alles Irdische, Kluge, Vernünftige weit hinausgehenden Zauber. Daher sagt Göthe auch: „Nennt's Glück, Herz, Liebe, Gott“ und in der Zauberflöte heisst es, dem Texte nach zwar trivial ausgedrückt, aber durch Mozart's himmlische Musik in das rechte Licht gesetzt:

„Denn Mann und Weib und Weib und Mann,
Die reihen an die Götter sich.“ —

Eine solche Ehe ist aber immer nur ein auserwähltes, Wenigen verliehenes Glück; von ihr gilt im vollsten Masse das Wort, welches der Philosoph auf die intuitive Erkenntniss überhaupt anwendet: „Alles Vortreffliche ist ebenso schwer als selten“. Und auch hier fällt die Liebe nicht etwa als ein reifes Glück in den Schooss, das gar nicht erst erkämpft zu werden brauchte, sondern nur demjenigen Manne wird eine solche intuitive Liebe begegnen, der gewohnt und geübt ist, seine in jedem Augenblick erwachende Leidenschaft zu bezwingen, der auch im zureichenden Erkennen des Wesens der Liebe und Ehe geübt ist, der die Bedingungen zu einer wahrhaft glücklichen Ehe öfters schon besonnen überlegt hat, und nicht mehr gewohnt ist, jede flüchtig auftauchende Leidenschaft zu einem Weibe mit intuitiver Liebe zu verwechseln. —

Sechstes Kapitel.

Kritischer Theil.

Note 1 zu Seite 11.

Bei Besprechung der oben genannten Sätze Spinoza's ist zu untersuchen, wie weit unserem Philosophen von Cartesius bereits vorgearbeitet wurde und wie weit dieser somit auf den Schultern desselben steht. Man ist im Allgemeinen sehr geneigt, Spinoza's Antheil an diesen Lehren gering anzuschlagen und zu glauben, dass er sie in der Hauptsache fertig von seinem Vorgänger übernommen habe. Wir werden jedoch bald sehen, dass dies zum grössten Theil eine unzutreffende Meinung ist und nur in einem Punkt, auch hier bei Weitem nicht in dem Umfang, wie man gewöhnlich annimmt, zutrifft. —

Richtig ist, dass Spinoza die Grundzüge der Lehre von der unzureichenden Natur unserer Erkenntnisse durch die Sinnesempfindungen von Cartesius übernommen hat, jene oben ausführlich behandelte Lehre, nach welcher unseren Sinnesempfindungen keineswegs ihnen ähnliche, ausser ihnen existirende Dinge entsprechen. In dem rein Materiellen dieser Lehre hat sich aber auch Locke, den man heute so gern als den Vater der Lehre von der subjektiven Natur der Sinnesqualitäten feiert, an Cartesius angelehnt; in dem sachlichen Kern dieser Anschauungen ist daher Locke ebensowenig originell, wie Spinoza. — Es kommt also nur darauf an, wie Beide diese von Descartes entnommene Lehre weiter gebildet haben und welchen Ausdruck sie derselben zu verleihen wussten. In dieser Hinsicht stellt sich Spinoza unverkennbar als ein Mittelglied im Uebergang von Cartesius zu Locke dar, ja in einer Beziehung,

müssen wir behaupten, überragt er selbst den letzteren noch. Cartesius ist sich nämlich nach den einschlägigen Stellen seiner Principia Philosophiae S. 66—71 und seiner Meditationes über die Einzelheiten der von ihm aufgestellten Behauptung der subjektiven Natur unserer Sinnesempfindungen offenbar noch sehr wenig klar gewesen. Nach seiner Darstellung gewinnt man den Eindruck, als ob die Sinnesempfindungen gar keine Eigenschaft der Aussenwelt, wenn auch nur in unzureichender Weise anzeigen; er möchte sie zu blossen Vorstellungen, fast zu leerem Schein stempeln. Spinoza ist sich hingegen über die eine relative Realität in den Dingen erschliessende Natur unserer Sinnesempfindungen bereits vollkommen klar, wie dies aus seinen Ausführungen im Schol zu prop. II., 35 und im Schol. zu IV. 1., ferner aus den beiden Sätzen über die ratio II. 38. 39 hervorgeht. Nach diesen Stellen fasst er den Vorgang offenbar so auf, dass unsere Sinnesempfindungen in ihrer positiven Natur ein Element der Wahrheit enthalten, dass sie nämlich insoweit die Wahrheit, (wahre Beschaffenheit der Dinge) erschliessen, als die Fähigkeit unseres Körpers reicht, von ihr afficirt zu werden, — dass sie sie also nur nicht ganz, nicht in zureichender Weise erschliessen. Es liegt ihnen mithin nach Spinoza ein realer Vorgang in der Natur allerdings zu Grunde. „Non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus; sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur“ Eth. II. 35. schol. Spinoza berührt sich in diesen Sätzen daher wieder nahe mit Helmholtz, wenn dieser a. a. O. sagt: „Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur Zeichen sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch nicht als leerer Schein zu verwerfen, sondern sie sind eben Zeichen von etwas, sei es etwas Bestehendem oder Geschehendem . . .“ In dieser Beziehung ist also Spinoza mit seiner lebendigeren Anschauung ohne Zweifel über Cartesius weit hinausgegangen und nähert sich vielmehr Locke. Dieser Letztere ist aller-

dings in der Ausführung im Einzelnen in Betreff der subjektiven Natur der Sinnesqualitäten noch klarer als Spinoza; was dieser nur mehr divinatorisch ahnt, hat Locke bereits zum Theil exakt begründet. — Sodann ist Spinoza zweitens über Cartesius weit hinausgegangen in der scharfen, echt philosophischen Formulirung der Wahrheiten, die sein Vorgänger materiell bereits zum Theil ausgesprochen hatte. Cartesius, kann man sagen, wie Spinoza einmal in Epist. 2. Bacon von Varulam vorwirft, erzählt in seinen Principia und Meditationes, Spinoza dagegen deducirt und formulirt echt philosophisch. Sätze von so haarscharfer Formulirung, von solcher Weite des philosophischen Ausblicks, von solch' granitnem Bau wie die oben angeführten: ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant oder corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt suchen wir bei Cartesius vergeblich. — In dieser scharfen philosophischen Formulirung athmet echt moderner Geist; durch sie berührt sich, wie wir oben gesehen haben, Spinoza's Anschauung unmittelbar mit der modernsten Naturwissenschaft, mit dem grossen Naturforscher unserer Tage, und in dieser Beziehung ist die Weite und grossartige Allgemeinheit seines Gesichtspunktes selbst einem Locke entschieden überlegen.

Denn sehen wir jetzt ab von der speziellen Lehre der subjektiven Natur unserer Sinnesempfindungen und blicken auf die gesammte Lehre von der unzureichenden Erkenntniss hinüber, so hört in der Kühnheit und Tiefe des Gesichtskreises, den Spinoza hier Cartesius und selbst Locke gegenüber einnimmt, fast jeder Vergleichungspunkt mit diesen auf. —

Spinoza dehnt zunächst Cartesius gegenüber die unzureichende Erkenntniss auch auf die mannigfachsten, weit verbreitetsten geistigen Vorstellungen aus, namentlich auf diejenigen theistischen, geschichtlich überkommenen, religiös dogmatischen Vorstellungen, an denen Cart. bekanntlich noch nicht

zu rühren wagte. Spinoza zeigt im Appendix zu Eth. I. und anderswo, dass auch diese Vorstellungen zum grossen Theil von unserer körperlichen und geistigen Organisation bedingt sind, wir auch in ihnen die Dinge nicht nach ihrer wahren Beschaffenheit erfassen, sondern so, wie sie zum Theil nur unsere Sinne affiziren, zum grössten Theil aber in unseren Leidenschaften, in Furcht nnd Hoffnung, in unseren beschränkten Utilitätsanschauungen begründet sind. Bei diesen anthropologischen und ethischen Vorstellungen haben wir es mithin nach Spinoza's Ansicht mit demselben Vorurtheil zu thun, welches uns verleitet, unsere sinnlichen Empfindungen für unmittelbare Abbilder der Wirklichkeit zu halten. Nur durch diese weiteren daran geknüpften philosophischen Consequenzen gelang es Spinoza, auch einen viel allgemeineren Ausdruck für jene Wahrheiten zu finden, als Cartesius. Sodann vertieft Spinoza die Lehre von der unzureichenden Erkenntniss sowohl Cartesius, wie Locke gegenüber in einer von diesen nicht einmal geahnten Weise. Diese Letzteren halten Beide daran fest, dass im Gegensatz zu den (von Locke) sogenannten secundären Eigenschaften der Körper, wie Farbe, Ton, Geschmach, Geruch, welche lediglich subjektiver Natur seien, die (von Locke) sogenannten primären Eigenschaften, zu denen neben der Ausdehnung und Bewegung auch Grösse, Zahl, Dauer, Zeit gehören sollen, objektive Eigenschaften der Dinge darstellen. Spinoza vertieft dieses Problem aber alsbald dahin, dass er auch Grösse, Zahl, Zeit und Dauer als objektive Eigenschaften der Dinge noch abzog. Dies verdient eine gründlichere Untersuchung.

Schopenhauer macht in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ (Werke II. Seite 494 ff.) mit Recht darauf aufmerksam, wie sehr sich die Locke'sche Unterscheidung der primären und sekundären Eigenschaften der Dinge gegenüber der Kantischen Untersuchung über den subjektiven Antheil an unseren Vorstellungen an der Oberfläche hält. Wenn Locke Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Dauer u. s. w. dem Dinge an sich selbst zuschreibe, so hätte Kant auch noch diese als

nur der Erscheinung, nur unserem subjektiven Auffassungsvermögen angehörig, ausgeschieden. Dadurch gelangte Kant zu seiner Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, und dadurch erhielt die Locke'sche Lehre, wie Schop. sagt, eine unendlich grössere Bedeutung und einen sehr viel tieferen Sinn. — Nun, dieselbe tiefere Bedeutung hatte bereits Spinoza der Cartesianischen Unterscheidung derjenigen Eigenschaften, die nichts ausser uns Existirendes anzeigen, von denjenigen, die angeblich reale Modi der Dinge seien, wie Ausdehnung, Grösse, Zahl, Dauer (Principia V. 69 und 71.) untergelegt. Spinoza vertieft dieses Problem ebenfalls zu der viel weitergehenden Fragestellung, was dem Dinge an sich und was unserer blos subjektiven Auffassung von den Dingen im weitesten Sinne angehöre, oder genauer nach Spinoza's Terminologie, was der unendlichen und ewigen Natur angehöre, und was nur durch unsere menschliche, endlich — sinnliche Auffassung der Dinge bedingt sei. Dabei stellte sich denn ähnlich, wie bei den Kantischen Untersuchungen heraus, — wenn auch in den weitergehenden Resultaten zwischen Spinoza und Kant grosse Differenzen hervortreten — dass auch Dauer, Zeit, Zahl und Grösse, die Cartesius mit unter die objektiven Eigenschaften gerechnet hatte, nur Vorstellungen sind, und in Wahrheit ein Produkt unserer unzureichenden menschlichen Erkenntniss, d. h. unseres Gehirnes bilden, keineswegs aber der unendlichen und ewigen Natur, dem Dinge an sich, zuzuschreiben seien. Eth. II. prop. 30 und 31. Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, ferner V. 29 schol. und namentlich Ep. 29. „Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus, et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos“. Kurz, Sp. vertieft die ganze Fragestellung nach unserer unzureichenden Erkenntniss alsbald dahin: Was gehört im weitesten Sinne zu der ewigen und unendlichen Natur und was nur unserer endlichen, sinnlichen Auffassung der Dinge an? Dabei stellt sich ihm übereinstimmend mit Kant heraus, wenn anch Letz-

terer in der idealistischen Auffassung von Raum und Zeit von der realistischen Spinoza's abweicht (siehe hierüber Genaueres in Note 7), dass jedenfalls die Vorstellung von Dauer, Zahl, Zeit ebenso unserer Imagination angehört, wie die der sinnlichen Qualitäten von Farbe, Tönen, Gerüchen, u. s. w. Wenn mithin Spinoza und Kant in den schliesslichen Resultaten ihrer bezüglichen Betrachtungen auch noch von einander abweichen, in Einem kommen sie doch vollkommen überein, in der Tiefe ihrer Auffassung, die Spinoza gegenüber Cartesius, Kant gegen Locke an den Tag legt. Beide enthüllen sich als die tiefen germanisch-protestantischen Denker*, die sofort alle Fragen zu den tiefsten Gründen der Philosophie hinführen, gegenüber dem oberflächlicheren Franzosen und Engländer, von denen der Erstere über eine bloss mechanische Auffassung der Welt nicht hinauskommt, der Letztere in der Art fast der gesammten englischen Philosophie im reinen Empirismus resp. Sensualismus stecken bleibt.

Nun wollen wir aber noch weiter verfolgen, worin sich die Spinozistische Auffassung der menschlichen Empfindungen von der des Cartesius unterscheidet. — Spinoza hatte, wie wir oben gesehen haben, bereits die Sinnesempfindungen viel lebendiger angeschaut, als Cartesius, und auf diesem richtigeren Gefühl beruht u. A. jene feinsinnige Beobachtung, in der sich Spinoza mit Schopenhauer berührt, dass unsere Sinnestäuschungen, auch wenn wir nachher durch berichtigte Erkenntniss unsere Fiktion einsehen, nichts destoweniger in ihrer vollen Kraft bestehen bleiben. Es wird sich bald herausstellen,

*) In Spinoza sind allerdings, genauer betrachtet, zwei Momente vorhanden, die sein Wesen und Denken beherrschen. Als geborener Jude entwickelt er die ganze Gluth des Ostens, wie bereits Schaarschmidt und v. Vloten in einem anderen Zusammenhange es aussprechen; als Bürger der Niederlande, dessen germanisch-protestantischen Geist er ganz in sich aufgenommen hatte, dessen Befreiungskampf gegen Spanien er innerlich mit durchlebte, besitzt er die ganze Tiefe und Unbeugsamkeit des germanischen Geistes.

welche tiefsinnigen Folgerungen hieran wiederum Spinoza anzuknüpfen wusste. — Vollkommen trennt er sich nun aber von Cartesius in der Auffassung jener Empfindungen, die unmittelbar den Willen afficiren, die nicht nur, wie die Sinnesempfindungen im engeren Sinne, unsere blossen Vorstellungen von der Aussenwelt vermitteln, sondern unmittelbar unseren Willen angehen, wie Lust oder Schmerz. Cartesius kennt zwar an sich diesen Unterschied ebenfalls. In § 71 der Principia unterscheidet er solche körperlichen Affectionen, die darauf beruhen, „dass dem Körper etwas Angenehmes oder Unangenehmes zustösst“ und solche, „wo der Körper weder sehr angenehm, noch sehr unangenehm afficirt wird, in denen er, nach den verschiedenen Theilen wo, und nach den verschiedenen Orten wie die Affection stattfand, auch verschiedene Empfindungen, nämlich die sogenannten Empfindungen des Geschmackes und Geruchs, des Schalls, der Wärme und Kälte, des Lichts, der Farbe hat.“ Er wirft aber beide Arten von Empfindungen insofern vollkommen zusammen, als sie beide nichts ausser dem Denken Befindliches vorstellen sollen. Ja, er drückt sich in § 67 der Principia dermassen schroff hierüber aus, dass auch Lust und Schmerz nur im Geiste oder in unserer Vorstellung vorhanden sind; er stellt hier die Meinung, dass der Schmerz etwas ausser unserem Geiste Existirendes sei, als dasselbe kindische Vorurtheil auf eine Stufe mit dem Glauben, dass das Licht, welches wir gleichsam in der Sonne sehen, wirklich ausser uns in der Sonne existire. Ursprünglich mag nun auch Spinoza diese Meinung des Descartes getheilt haben, später emancipirte er sich aber vollständig von dieser Ansicht des Cartesius. Er erkannte alsbald mit seinem offenen Blick für die lebendigen Erscheinungen der Natur, der ihm in weit höherem Masse als seinem Vorgänger zu eigen war, dass in Lust und Schmerz ein Element liegt, welches nicht nur rein subjectiver Natur und nur in unserer Vorstellung vorhanden sei, sondern als ein Element von höchster realer Beschaffenheit sich darstellt, dass Lust und Schmerz nämlich unmittelbare Affectionen unseres Willens sind und daher

einen sehr realen, objectiv vorhandenen Zustand zu unserem Bewusstsein bringen, nämlich die Vermehrung oder Verminderung unseres Körpers. — Es hängt diese allmähliche Umwandlung der Ansichten Spinoza's damit zusammen, dass er sich von der Cartesianischen intellektualistischen Auffassung der Seele, wonach diese ein ausschliesslich erkennendes Wesen sei und das Wollen als sekundäres Vermögen sich erst aus dem Erkennen ableitet, vollständig befreite und vielmehr im Selbsterhaltungstrieb und Willen das Grundwesen des Menschen und aller anderen Wesen, sowohl hinsichtlich ihres Körpers, wie hinsichtlich ihres Geistes erblickte. Wir verweisen für die nähere Begründung dieses Gedankens auf Note 6 und Seite 66 ff. des Textes nebst der Anmerkung auf S. 69). Aus dieser Erkenntniss ging für Spinoza hervor, dass Alles, was den Selbsterhaltungstrieb und Willen afficirt, wie Lust und Schmerz, nicht blosse Vorstellungen sind, sondern ein sehr reales Element der Affektion unseres Wesens zum Ausdruck bringen, welches in der Vermehrung oder Verminderung der Macht unseres Körpers liegt. Von dieser letzteren Bestimmung findet sich auch in der Lehre des Descartes von den Leidenschaften keine Spur.

Für Spinoza unterscheiden sich also die Empfindungen der Lust und des Schmerzes von den Sinnesempfindungen der Töne, Licht, Farben radikal darin, dass die letzteren, da sie nur die Vorstellung der Aussenwelt vermitteln, Bewegungsvorgänge der Aussenwelt in Sinnesqualitäten in unzureichender Weise umwandeln, die ersteren aber, wenn auch ebenfalls in unzureichender Weise eine unmittelbare Affecktion unseres Willens und damit unseres Wesens uns zum Bewusstsein bringen. Man kann von ihnen in Spinoza's Sinne daher keineswegs sagen, wie es Descartes thut, dass sie nur in unserem Denken seien und ausser unserer Vorstellung nicht existiren.

Und mit diesem Unterschied zwischen Spinoza und Descartes hängt nun wieder die sinnliche Art und Weise zusammen, in welcher Spinoza die Leidenschaften im Verhältniss zur Erkenntniss auffasst. Aus der Lehre, dass Lust und Schmerz,

Freude und Trauer mit allen von ihnen abgeleiteten Empfindungen, also die sämmtlichen Affekte unmittelbar in der essentia des Menschen wurzeln, in Verbindung mit der oben angeführten, dass das Positive in unseren Imaginationen nicht falsch sein könne, erschliesst Spinoza jene tiefen und fruchtbaren Wahrheiten, denen er in IV. 1. 8. 14 u. a. a. O. Ausdruck giebt. Die Leidenschaften weichen nicht irgend welcher noch so klaren theoretischen Erkenntniss (so wenig übrigens, wie eine Sinnesempfindung) — was Cartesius angenommen hatte — sondern nur entgegengesetzten und stärkeren Leidenschaften, welche jene überwinden. Sowohl in Bezug auf die Sinnesempfindungen also, wie in Bezug auf die Affektionen des Willens hat Spinoza einen weit klareren Blick für das Konkrete der Lebenserscheinungen als sein Vorgänger; dieser stellt sich hier als der echte mathematische Metaphysiker dar, wie man ihn treffend genannt hat, der zufrieden ist, alle Lebenserscheinungen auf Formeln und mathematische Verhältnisse zurückzuführen; Spinoza als derjenige Philosoph, der eben so tief denkt, als er andererseits lebensvoll, konkret die Dinge anschaut. Für die ferneren die unzureichende Erkenntniss behandelnden Lehrsätze Spinoza's II. 19—29, die wir weiterhin Seite 18—27 behandeln, fehlt vollends bei Cartesius jeder Anhalt, der hier durch seine verkehrte Anschauung von einem besonderen Sitz der Seele und ihrer Lebensgeister nur grenzenlose Verwirrung in ein Gebiet hineingetragen hat, welches Spinoza unvergleichlich viel einfacher und auch hier wieder in echt modernem Geist aufbaute.

Spinoza ist also, wenn wir alle unsere Untersuchungen zusammenfassen, in Betreff seiner Lehre von der unzureichenden Erkenntniss nur in einem, allerdings wichtigen Punkte von seinem Vorgänger abhängig; diesen jedoch gestaltet er wesentlich um und zwar augenscheinlich in der Richtung, in der er sich nachher bei Locke vollendet. In allen übrigen Beziehungen hat Spinoza die Lehre von der unzureichenden Erkenntniss durchaus selbstständig, original erfasst oder fortgebildet, und zwar in einer solchen Tiefe und Vielseitigkeit, dass er sowohl

Cartesius wie Locke weit hinter sich lässt, und sich erst bei Kant wieder verwandte Anklänge einfinden, ohne dass jedoch auch dieser — siehe hierüber Genaueres in Note 7, — die ganze Weite des spinozistischen Gesichtskreises bereits wieder erreicht hätte.

Note II zu Seite 12.

In dem eingehenden Versuch, die frappirende Uebereinstimmung der Lehrsätze II. 16—29 und der bezüglichen Stellen des Appendix zu Eth. I. mit der modernen Naturforschung aufzudecken, sind wir, soweit wir gesehen haben, in der Spinozaliteratur die Ersten. —

Von S. E. Löwenhardt,*) dessen wir in der Schrift: Die rationelle Erkenntniss Spinoza's schon einmal gedachten, hätte man zwar nach dem Titel seiner Schrift: „Spinoza in seinem Verhältniss zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit" erwarten sollen, dass er gerade hierüber in extenso handeln würde. — In dem Theil seiner Schrift, in dem er das System Spinoza's erörtert, findet sich nun aber bei Erwähnung dieser Sätze des II. Theils der Ethik befremdender Weise nicht einmal eine Andeutung darüber, dass die ganze Lehre von der bildlichen Vorstellung genau dasselbe aussagt, was die moderne Naturwissenschaft von den Sinneswahrnehmungen behauptet.

In dem zweiten Theil seiner Schrift: „Nachweis der Uebereinstimmung und Abweichung des Systems Spinozas über die Seelenthätigkeit mit den Ergebnissen der neueren, durch philosophische Forschungen unterstützten Seelenlehre" berührt er, wie es bei der auffallenden Verwandtschaft Spinoza's mit der modernen Forschung auch gar nicht anders zu erwarten ist, diesen Punkt allerdings. Er führt hier auch, wie wir oben,

*) S. E. Löwenhardt, B. v. Spinoza in s. Verhältniss z. Philosophie und Naturforschung der neuer. Zeit. Berlin 1872.

die beiden wichtigen Stellen Corrol 2 zu prop. 16. und schol. zu prop. 17. als Beweis für diese Verwandtschaft an und folgert aus ihnen, in nicht sehr klarer Fassung allerdings, dass Spinoza behaupte: „Wir nehmen nicht die uns umgebenden Dinge selbst auf, sondern nur die eigenthümliche Wirkung der Gehirnzellen, welche durch die Reize von aussen hervorgerufen werden, und diese selbst."

Diese eine, richtige und treffende Bemerkung Löwenh.'s über die bezüglichen Sätze Spinoza's findet sich aber dermassen vergraben unter einem Wust von Darlegungen, die mit dem Thema des Nachweises einer Uebereinstimmung Spinoza's mit der neueren Philosophie oder Abweichung von ihr gar nichts zu thun haben, dass man sie mit Mühe entdeckt. In Folge dessen sind sie, wie wir uns überzeugt haben, auf die Beurtheilung und Aufhellung Spinoza's auch ohne jeden Einfluss geblieben. L. lässt in diesem zweiten Theile seines Werkes, der mehr als die Hälfte seiner ganzen Arbeit bildet, Spinoza in der Hauptsache einen guten Mann sein und verbreitet sich, oft recht instruktiv über verschiedene Lehren und Probleme der modernen Naturwissenschaft in ausführlichster Weise, ohne sich aber seines eigentlichen Thema's anders, als nur gelegentlich zu erinnern. Ebenso wie wir in unserer früheren Schrift fanden, dass L. über die ratio Spinoza's gelegentlich einen guten Gedanken hat, ohne dass er aber fähig ist, ihn irgendwie consequent zu verfolgen und auszubauen, geht es ihm hier mit dem Nachweise der Uebereinstimmung dieser Sätze über die Imagination mit der modernen Naturwissenschaft. Es fehlt ihm eben an jeder Systematik, um sich streng an sein Thema zu halten und einen Gedanken consequent durch eine längere Reihe von Betrachtungen hindurch fortzuführen, und daher ist seine gelegentlich oft vortreffliche Würdigung Spinoza's und der Versuch, dessen Lehre gegen Missdeutungen zu schützen, auch vollkommen ungehört verhallt. —

Immerhin sind jedoch die genannten Stellen (a. a. O. S. 252) als Unterstützung unserer obigen Ausführungen im Texte

werthvoll; man ersieht aus ihnen, dass Jedem, der zugleich mit naturwissenschaftlichem und philosophischem Blick an Spinoza herantritt, diese Uebereinstimmung desselben mit der modernen Naturwissenschaft sich sofort aufdrängt. Daraus dürfte sich die wichtige Bedeutung und das Bedürfniss nach solchen Darlegungen, wie wir sie oben im Text gegeben haben, hinlänglich erklären. —

Denn gehen wir jetzt zu den übrigen rein philosophischen Erklärern Spinoza's über, so ist man erstaunt, bei ihnen in der Interpretation der Sätze 16—29 nicht einmal ein Bewusstsein von dieser Uebereinstimmung Spinoza's mit der heutigen Naturwissenschaft vorzufinden, geschweige denn nähere Ausführungen darüber zu finden. Sie haben sich so sehr daran gewöhnt, Spinoza rein spekulativ und gedanklich zu erklären und sich so sehr in den Irrthum hineingelebt, dass Spinoza überall konstruktiv verfahre, dass sie auch hier, wo doch Spinoza auf Schritt und Tritt von der Erfahrung ausgeht und mit ihr operirt, ihren Irrthum nicht eingesehen und den Philosophen rein formal-systematisch bearbeitet haben. Selbst Zeitschel in der Erkenntnisslehre Spinozas*) (genaueres hierüber in Note 4), welchem es doch als Mathematiker gewiss nahe gelegen hätte, kommt mit keinem Worte darauf, meint aber, es sei ein sehr niederschlagendes Ergebniss (S. 21), dass bei Spinoza unser gewöhnliches Wahrnehmen und erst recht die ganze Imagination überhaupt inadäquate Vorstellungen liefere.“ Warum sollte dieses Resultat denn niederschlagend sein, da unsere ganze moderne Naturwissenschaft dasselbe behauptet? Hätte Z. nur die Deutung der ratio, die wir gegeben haben, adoptirt, statt sie mit höchst unzulänglichen Gründen zu kritisiren, (siehe Note 4) so würde ihm dieses Ergebniss auch durchaus nicht niederschlagend erschienen sein. —

*) Die Erkenntnisslehre Spinoza's. Inaugur. Dissert. Langensalza 1889.

Note III zu Seite 22.

Hinsichtlich des richtigen Erschliessens des Sinnes der idea ideae bei Spinoza hat vor Allem Kuno Fischer* Verdienstliches geleistet und ist bis zu einem gewissen Grade sogar den klassische Interpret dieser Lehre des Philosophen. Er hat den schönen Triumph gehabt, auch einen von seiner Anschauung sehr abweichenden Forscher, J. C. Erdmann vollkommen zu seiner Ansicht zu bekehren (a. a. O. S. 464). Fischer hat nun ganz richtig festgestellt (wovon wir oben ausgingen), dass die idea ideae nicht das reine oder abstrakte Selbstbewusstsein, sondern eine durchgängig bestimmte Vorstellung bei Spinoza bedeute.

Nun ist F. in der Erklärung der Sätze, die bei Spinoza von dieser Materie handeln, aber auf halbem Wege stehen geblieben. Da, wo er seine Untersuchungen schliesst, beginnt eigentlich erst der wahre Aufschluss über diese Sätze. Wenn Spinoza mit der Lehre von der idea ideae weiter nichts hätte ausführen wollen, als dass der Geist neben der Vorstellung seines Körpers auch eine Vorstellung von sich selbst, also ein Selbstbewusstsein, habe, so hätten die beiden Sätze II 19 und 20 vollkommen genügt. Dann hätte Sp. nicht noch in Lehrsatz 23, 28 schol. und 29 genau durchzuführen brauchen, dass diese Idee der Idee an sich ebenso unzureichend sei, wie die ursprüngliche Vorstellung, die der Geist von seinem Körper

*) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie 3 Auflage I. Band 2. Theil Seite 463 ff.

und dessen Zuständen bildet. Und namentlich bleibt es bei F's Interpretation ganz unverständlich, warum Spinoza seine Lehrsätze über die idea ideae gerade in die Lehre von der unzureichenden Erkenntniss eingeschoben hat. Wollte er nur die Existenz eines Selbstbewusstseins nachweisen, so wäre sicherlich jeder andere Ort geeigneter hierzu gewesen, als gerade die Auseinandersetzung über die unzureichende Vorstellung. Die Sätze über die idea ideae werden mithin erst dann ganz verständlich, wenn man sie konkret erklärt, wie wir es oben gethan haben, und den Nachdruck weniger auf den Nachweis des Selbstbewusstseins an sich, als vielmehr darauf legt, dass Sp. es für eine ebenso unzureichende Kenntniss und Erkenntniss erklärt, wie die ursprüngliche Vorstellung vom Körper und seinen Zuständen. Sp. hat offenbar, wie wir es annehmen, nur desshalb in diesem Rahmen der Erörterungen über die unzureichende Erkenntniss die unzureichende Natur auch der idea ideae behandelt, weil er zeigen wollte, dass auch jede weitere geistige reflektirende Verarbeitung unserer ursprünglichen Vorstellungen nie eine unzureichende Erkenntniss zu einer zureichenden macht; er wollte zeigen, um den gesammten Umfang unserer unzureichenden Erkenntniss zu katalogisieren, dass, wie weithin wir auch unsere ursprünglichen unzureichenden Vorstellungen geistig verfolgen, in das Selbstbewusstsein hinein reflektiren mögen, sie dadurch doch nicht zureichender werden, als sie vorher waren; dass eine zureichende Erkenntniss auf eine ganz andere Basis gestellt werden muss, als jede Erkenntnissweise, die nur durch die Körpererregungen direkt oder auch indirekt beim Hindurchgehen durch das Selbstbewusstsein gebildet wird. So ist unsere obige Erläuterung der Sätze von der Idee der Idee und ihrer unzureichenden Natur eine solche, die sich vollkommen ungezwungen und natürlich von selbst ergiebt. Der Lehrsatz III. 30 zeigt aber auch positiv, dass unsere Anschauung von der idea ideae die richtige ist. Hier bezieht sich Spinoza bei der Analyse und Konstruktion derjenigen Affekte, die dadurch entstehen, dass gewisse ein-

fache Empfindungen, wie Freude, Trauer durch unser Selbstbewusstsein hindurchgehen und in dieses hinein reflektirt werden, ausdrücklich auf die prop. 23 part. 2, einen der Sätze über die idea ideae. Das beweist unwiderleglich, dass Sp. bei der idea ideae stets im Auge hat, dass entweder Vorstellungen oder Empfindungen in's Selbstbewusstsein hinein reflektirt werden. Er hat also überall das konkret sich äussernde Selbstbewusstsein im Auge. Die idea ideae ist also bei Sp. wie wir es oben ausdrückten, das Selbstbewusstsein mit seinem ganzen reichen Inhalt bewusster Vorstellungen und Empfindungen; es ist dasjenige Selbstbewusstsein, in welches alle Vorstellungen und alle in uns erregten Empfindungen reflektirt werden und dadurch entweder zu einer weiteren vergleichenden, gegenüberstellenden, geistigen Verarbeitung gebracht oder zu denjenigen Affekten umgewandelt werden, die unmittelbar von unserem Selbstbewusstsein abhängen, wie Stolz, Reue, Scham, Selbstbefriedigung. Am letzten Ende ist daher F's Ausdruck für die idea ideae auch ebenso unvollständig, als seine Deduktionen derselben; nicht mit Selbstbewusstsein an sich ist es zu übersetzen, sondern es ist vielmehr d a s S e l b s t b e w u s s t s e i n m i t s e i n e m V e r m ö g e n d e r R e f l e x i o n, sei es von Vorstellungen oder Gefühlen. Und hiermit stimmt denn auch die weitere Anwendung der idea ideae in schol. zu II. 43 überein. Hier reflektirt sie ebenso eine zureichende Idee, wie in unseren Sätzen unzureichende Vorstellungen, und in diesem Falle wird die zureichende Idee eine desto bewusstere, ihrer selbst gewissere. Das reflektirende Selbstbewusstsein ist eben empfangender Natur, unzureichende Vorstellungen werden unzureichend reflektirt, zureichende werden beim Hindurchgehen durch die idea ideae noch bewusster; an sich aber vermag es die Qualität der Vorstellungen nicht zu verändern.

Dass vollends, wie Fischer es (a. a. O. S. 473) darstellt, Sp: diese Sätze über die unzureichende Natur der idea ideae nur der Konsequenz des Systems zu Liebe aufgestellt hat, ohne dass er damit etwas wirklich materiell Neues mittheilen

wollte, werden nur diejenigen gutheissen wollen, die überhaupt Sp. zu einem rein construktiven Philosophen stempeln möchten, dem es überall nur auf die Konsequenz seines Systems angekommen sei, statt auf die Mittheilung konkreter Lebenswahrheiten — eine Ansicht, die wir in dieser Schrift auf Schritt und Tritt als falsch und irrthümlich widerlegen. —

Note IV zu Seite 42.

So recht zur geeigneten Zeit, um das von uns gefundene Resultat über das eigentliche Wesen der ratio bei Spinoza zu einem unumstösslichen zu machen, ist nach Veröffentlichung unserer früheren Arbeit eine Schrift von Zeitschel erschienen,*) in welcher der Autor unsere ganzen Ansichten von der ratio rundweg bestreitet und seinerseits eine ganz andere Auffassung derselben zu begründen sucht. Wir hoffen aber jetzt zeigen zu können, dass diese Kritik nach ihrer negativen wie positiven Seite hin durch ihre innere Unhaltbarkeit und durch die Widersprüche, in die sie sich mit Spinoza's Bestimmungen auf Schritt und Tritt verwickelt, nur dazu dienen kann, vollends die letzten Zweifel zu verscheuchen, die bezüglich der Richtigkeit unserer Ansicht noch obwalten könnten.

Z. kritisirt zunächst unsere Ansicht dahin, dass er in Spinoza's Darstellung der ratio selbst einen Widerspruch findet. Er meint (S. 27. 28 a. a. O.), dass für eine zielbewusste, sichtende und reinigende Thätigkeit des Geistes, wie wir sie in der ratio annehmen und wie sie in dem: „quoties interne quod res plures simul contemplatur etc,“ ausgedrückt liegt, in Spinoza's Seelenlehre aller Raum fehle. Es soll ganz unerfindlich sein, woher die im Schol. zu II. 29. erwähnte innerliche Disposition des Geistes, die convenientias, differentias et oppugnantias der Dinge zu untersuchen, kommen sollte. Z. giebt, um dies zu begründen, der Spinozistischen Psycho-

*) Die Erkenntnisslehre Spinoza's, Inaugur. Dissert. von Richard Zeitschel, Langensalza 1889.

logie die sehr sonderbare, von den vornehmsten anderen Erklärern abweichende Deutung, dass der menschliche Geist nach Spinoza nichts als Vorstellung sei (S. 12.), dass die spinozistische Psychologie alle geistigen Thätigkeiten ausser dem Vorstellen leugne (S. 28). Diese Behauptung ist gegenüber ausdrücklichen Gegenerklärungen des Philosophen zwar eine so gewagte, dass sie fast von vornherein als haltlos erscheinen mnss; dennoch verdient sie aber, besonders wegen der von Z. ihr gegebenen Begründung, und weil die Widersprüche, die er in dieser Richtung bei Sp. aufgefunden haben will, oberflächlich betrachtet, in der That einen Augenblick verwirren könnten, eine ausführlichere Widerlegung, umsomehr, als dieser Einwand Z's. der einzige ist, der, wenn auch falsch, wenigstens Gelegenheit zur Belehrung, zum schärferen Eindringen in die spinozistische Philosophie giebt, während seinen übrigen Einwendungen noch nicht einmal dieses negative Verdienst gebührt.

Zunächst steht zwar der Z'schen. Behauptung die ganze Grundauffassung entgegen, die Spinoza vom Wesen das menschlichen Geistes entwirft. Unter Idee, heisst es in Eth. II. def. 3, verstehe ich eine Auffassung (conceptus) des Geistes, welche die Seele bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist, und Spinoza fügt ausdrücklich hinzu, um jedes Missverständniss abzuschneiden: Ich sage lieber Auffassung als Wahrnehmung, weil der Name perceptio anzudeuten scheint, dass der Geist von einem Objekt leide. Das Wort conceptus scheint dagegen eine Thätigkeit, ein Handeln des Geistes auszudrücken. K. Fischer (a. a. O. S. 459.) umschreibt diesen Gedanken sicherlich richtig dahin: „Diese Idee oder dieser Begriff ist also eine denkende Thätigkeit, ein Produkt des Geistes, eine Wirkung, die blos aus der denkenden Natur folgt und desshalb nicht als etwas erklärt werden darf, das wir von aussen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die sinnliche Vorstellung." Gehen wir übrigens von der Natur des menschlichen Geistes auf das Attribut der cogitatio und auf den modus des intellectus in ihr, sei es des endlichen oder

unendlichen, zurück, so sind auch diese letzteren rein denkende Vermögen in der Natur. Ausdrücklich sagt Spinoza im Schol. zu I, 31.: „Der Grund, warum ich hier von einem intellectus actu spreche, ist nicht der, weil ich zugebe, dass es irgend einen Intellekt der blossen Potenz nach giebt; aber weil ich alle Verwirrung zu vermeiden wünsche, so habe ich nur von einem uns völlig klaren Gegenstande sprechen wollen, nämlich von dem Erkennen selbst, was uns klarer ist, als alles Andere. Denn wir können nichts erkennen (intelligere), was nicht zu einer vollkommeneren Kenntniss des Erkennens hinführt.“ Sp. schreibt also hiermit dem intellectus eine produktive Thätigkeit zu, sich aus sich selbst weiter zu entwickeln, aus sich heraus zu einer immer grösseren Klarheit über sein eigenes Vermögen zu kommen. Solchem klaren unzweideutigen Ausspruch gegenüber erscheint es daher geradezu als dreiste Entstellung, wenn Z. auch von der cogitatio und dem intellectus infinitus behauptet (S. 12): Vorstellendes Subjekt ist die Substanz, sie hat in der cogitatio Vorstellungsvermögen, der intellectus infinitus ist die Bethätigung, die Gesammtwirkung dieses Vermögens.

Anders liegt die Sache nun aber scheinbar bei der menschlichen Seele, und indem sich Z. ausschliesslich an die Ableitung derselben in den Lehrsätzen II. 11 ff. hält, ist er zu seinem Irrthum mit einem gewissen Schein von Berechtigung gekommen. Sp. will hier aus dem intellectus infinitus den menschlichen Geist ableiten, und damit muss aus dem ersteren als unbegrenzt denkendem Vermögen ein bestimmt begrenzter Modus sich ausscheiden. Dies geschieht dadurch, dass ein Theil des intellectus infinitus an einen bestimmt begrenzten Modus der Ausdehnung, an einen einzelnen, wirklich existirenden Körper gebunden wird. Oder noch genauer ausgedrückt: während der gesammte intellectus infinitus an die Summe von motus et quies im ganzen Attribut der Ausdehnung gebunden ist, ist derjenige Theil des intellectus infinitus, der das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, an einen bestimmten Complex von bewegter Materie, bewegten Molecülen gebunden, die

den menschlichen Körper zusammensetzen. (Nach den Hilfssätzen in Eth. II. insbesondere post. 1.) Sp. stellt daher im Lehrsatz 11. die Bestimmung auf: das Erste, was das wirkliche Wesen der menschlichen Seele bildet, ist nichts Anderes, als die Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Dinges, und dieses ist nach Lehrsatz 13 ein bestimmt wirklich existirender Modus der Ausdehnung, d, h. der menschliche Körper. Der menschliche Geist ist also vorweg ohne einen bestimmten Körper nicht zu denken, an ihn bleibt er in seiner ganzen denkenden Thätigkeit selbst da, wo er sich über die unmittelbaren Körpereindrücke erhebt, nothwendig gebunden, und wir haben oben des Genaueren bewiesen, dass auch in der Ratio und Intuition der menschliche Körper der Ausgangspunkt und im Verein mit anderen Körpern (und Geistern) auch das Ziel dieser Erkenntnissweisen bleibt. Nun ist aber von vornherein bei Eth. II. 11. das Missverständniss fernzuhalten, dem eben Z. erlegen ist, als ob hier gesagt sein solle, die Seele sei nichts, als die blos passive Vorstellung von ihrem Körper und, wie wir weiterhin in der folgenden Prop. erfahren, von allen Vorgängen in ihm. Sondern im Ganzen bezeichnet K. Fischer (a. a. O. S. 467.) das wahre Verhältniss sicherlich wiederum treffend, wenn er ausführt: „Es könnte scheinen, als ob in der Idee des Körpers der Geist das empfängliche und bestimmbare Wesen, dagegen der Körper das Bestimmende und Formgebende sei; dass an sich betrachtet der Geist einer leeren Fläche gleiche, die ihre Vorstellungen von aussen empfängt Der Geist ist aber nicht blos die Idee des Körpers, sondern er hat sie erzeugt, er ist ihre Ursache, ihre alleinige Ursache; und an einer anderen Stelle: „Der Geist ist nicht blos die Jdee des Körpers, sondern er weiss diese Idee als sein Objekt, sie ist nicht blind, sondern eine bewusste Vorstellung.“ Hieran ist jedenfalls so viel wahr, dass diese Vorstellung des Körpers, die der menschliche Geist zunächst hat, (primum, quod actuale mentis humanae essentiam constituit, nihil aliud. est, quam idea ete Eth. II. 11.), nicht etwa eine blosse Folge des Körpers und der Vorgänge

in ihm ist, sondern dass in dem Bilden dieser Vorstellung selbst bereits die denkende Thätigkeit des Geistes zu Tage tritt. Wir werden später sehen, dass namentlich in dem Bewusstsein, welches mit jeder sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung verbunden ist, schon die ursprüngliche, spontane, denkende Thätigkeit des Geistes, wenn auch noch in der elementarsten Funktion, sich äussert. —

Verwickelter wird das Verhältniss, das Zeitschel irregeführt hat, nun aber im weiteren Gang, den die Untersuchung bei Spinoza in den nächsten Lehrsätzen, den weiteren Folgerungen aus II. 11—13, nimmt; hier scheint der weitere Fortgang wiederum Zeitschel mehr Recht zu geben. Spinoza leitet nämlich aus II. 11—13 nebst den eingeschobenen Hilfssätzen über die Natur des menschlichen Körpers zunächst in II. 16—20 die bildliche Vorstellung, die ganze sinnliche Wahrnehmung ab, und bei ihr ist der menschliche Geist allerdings, wie Zeitschel mit Recht ausführt (S. 10) „die fortwährend wechselnde Gesammtvorstellung vom menschlichen Körper und allen seinen Zuständen und Veränderungen, ja auch von allen den Körpern, die zum menschlichen in irgend welche Beziehung treten.“ Ist nun hier nicht in der That ein Widerspruch vorhanden zwischen der Definition der Idee im Eingang der Pars II und vollends der Erläuterung des Intellekts in Pars I einerseits und der thatsächlichen Funktion der menschlichen Seele andererseits, die sie in der ganzen sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung ausübt, wo sie an die einzelnen Körpererregungen, die Sinnesempfindungen gebunden bleibt? Sehen wir hier von der subtilen vorhin angestellten Untersuchung ganz ab, dass selbst in der sinnlichen Vorstellung, in der Umwandlung der blinden Empfindung in bewusste Wahrnehmung bereits ein Element der selbsteigenen geistigen Thätigkeit liege, so bleibt doch zwischen der Imagination, der rein sinnlichen Vorstellung und der Natur des Geistes, wie sie Spinoza im Eingange zu Pars II. definirt, ein klaffender Unterschied. Und da der Philosoph aus den Lehrsätzen 11—13 zunächst in der Ethik die unzureichende Vorstellung ableitet, so scheint

Zeitschel Recht zu behalten, dass aus ihnen eigentlich hervorgehe, der menschliche Geist sei nichts als sinnliche Vorstellung, und alle höheren geistigen Thätigkeiten würden nur durch eine Inkonsequenz des Philosophen hinterher eingeführt!

Aber diese Differenz in der Darstellung des Intellekts im ersten Theil der Ethik und der Definition III des zweiten Theils einerseits und der Ableitung der unzureichenden Erkenntniss aus der Natur des menschlichen Geistes als erster Funktion derselben andererseits, ergab sich nothwendig aus dem ganz verschiedenen Gesichtspunkte, aus dem heraus der Philosoph das Wesen des Geistes in beiden Fällen betrachtet. Im ersten betrachtete er das Wesen des Denkens in der gesammten ewigen Natur. Hier war es reines Erkennen, das in sich selbst produktiv zu immer höherer Vervollkommnung fortschreitet; hier erkannte er das Wesen der Dinge sofort zureichend, wie es in sich ist, denn omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Ganz anders stellt sich das Bild dar, wenn man auf den menschlichen Geist heruntergeht und nun aus der Erfahrung heraus das Wesen dieses Geistes zu verstehen sucht, es im Einzelnen zergliedert und analysirt. Da finden wir zunächst als unterste, als Elementarfunktion gewissermassen des Geistes die sinnliche Vorstellung und Wahrnehmung vor, die unzureichend die Bilder aller Gegenstände vorstellt, und aus dieser ihrer beschränkten sinnlichen Wahrnehmung heraus sofort über die Dinge urtheilt, die Bilder der Dinge für die wahre Beschaffenheit derselben hält.

Nun hat aber Spinoza mit nicht zu überbietender Schärfe und Ausführlichkeit dargethan, dass in dieser ganzen sinnlichen Vorstellung, in der Bildung von inadäquaten Ideen der menschliche Geist nicht handelt, sondern leidet, dass er in der sinnlichen Wahrnehmung, ebenso in der reproduktiven Phantasievorstellung und im Gedächtniss seine Ideen auffasst und verkettet gemäss der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers im Gegensatz zur Ordnung des Intellekts, durch den der Geist die Dinge in ihren ersten Ursachen erkennt. So lange also der Geist nur in der sinnlichen

Vorstellung begriffen ist, ist er nach Spinoza in seiner eigentlichen Funktion, in seiner Reinheit im Menschen noch gar nicht erwacht; so lange ist er noch leidend an die Erregungen des Körpers gebunden.

Das Wesen des Geistes als rein erkennende Thätigkeit tritt erst hervor, wenn er die sinnlichen Vorstellungen nicht mehr naiv, als die wahre Beschaffenheit der Objekte anzeigend, ansieht, sondern, wie Spinoza sich ausdrückt, interne determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; d. h. also, wenn man dazu gelangt, seine Sinne selbst zu untersuchen, die Natur derselben zu prüfen und über ihren subjektiven Antheil an unserer Erkenntniss sich klar zu werden, und so nach allen Seiten über die unmittelbare Sinneswahrnehmung sich erhebt. Hier beginnt demnach erst das eigentliche Element des Geistes im Menschen thätig zu werden; bis dahin äusserte er sich nur leidend, bis auf die Umwandlung der blinden Empfindung in bewusste Vorstellung, die er auch hier bereits vollzieht. —

Von dieser seiner elementarsten Funktion aber abgesehen, war im Uebrigen der Geist im sinnlichen Vorstellen in seiner eigentlich denkenden Kraft noch gar nicht erwacht, und es ist daher der reine Unsinn, wenn Zeitschel behauptet, (S. 10) der menschliche Geist, soweit er die fortwährend wechselnde Gesammtvorstellung vom menschlichen Körper u. s. w. sei, bilde einen Theil des intellectus infinitus. Zeitschel muss nie das Coroll. und Schol. zu V. 40 zu Gesicht bekommen haben, worin es heisst: Pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur; i l l a a u t e m, quam p e r i r e o s t e n d i m u s, e s t i p s a i m a g i n a t i o, per quam solam dicimur pati und ex quibus apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Die eigentliche Thätigkeit des Geistes, als Theil des intellectus infinitus Dei, beginnt also im Menschen erst, wenn dieser sich von der sinnlichen Vorstellung losgemacht hat. Die ordnende und sichtende Thätigkeit, für die Zeitschel keinen Raum in der

spinozistischen Philosophie finden will, ist also gerade die eigenste Funktion des Geistes, die allerdings im Menschen nicht von vornherein erwacht, sondern im Einzelnen, wie in der Geschichte der Menschheit erst allmälich wach geworden und sich durchgerungen hat. In der ratio zunächst und mehr noch in der Intuition, die wir hier jedoch ausser Acht lassen können, entwickelt sich der Geist zu seiner selbsteigenen, denkenden und erkennenden Natur, zu der Fähigkeit, in seiner denkenden Kraft sich zu regen und sich aus sich selbst weiter zu entwickeln. Stellt sich demnach der Zeitschel'sche Vorwurf inhaltlich als durchaus haltlos dar, so bleibt doch noch der Vorwurf von Spinoza fern zu halten, dass er durch seine Darstellung in den Lehrsätzen II. 11 u. ff. diesen Irrthum nothwendig erregen musste. In Wahrheit hat aber der Philosoph selten in einer so feinen Architektonik seine Gedanken aufgebaut, wie in dieser Ableitung der menschlichen Seele von ihrer Wurzel aus bis dahin, wo der Geist in seiner Reinheit im Menschen erwacht. —

Im ersten Theil hatte Spinoza das Wesen des Geistes, wie es in der Natur selbst ist, erfasst. Da war der Geist rein erkennende Thätigkeit, die in sich selbst zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet, alle Vorgänge sofort zureichend erkennt. Im zweiten Theil, wo Spinoza zur Psychologie und Erkenntnisslehre übergeht, stellt er sich dagegen und mit Recht zunächst auf den rein empirischen Standpunkt. Hier sagt er sich: Wenn man das Wesen des menschlichen Geistes wahrhaft erkennen will, muss man es zunächst ohne jede metaphysische Voraussetzung so betrachten, wie es in der Wirklichkeit und Erfahrung sich darstellt. Um jedoch von vornherein den Ausgangspunkt zu markiren, von dem jede wahre Betrachtung des Geistes ausgehen muss, legt er im Eingang des zweiten Theiles das Wesen der Idee des Geistes in einer kurzen Definition dar. Diesen Ausgangspunkt behält er stets im Auge. — Dann aber beginnt er im Lehrsatz 11 ff rein aus der Erfahrung das Wesen des menschlichen Geistes von unten an aufzubauen. Dabei stellt sich heraus,

dass dieser zuerst jedenfalls die Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Dinges, nämlich seines Körpers ist, und dass fernerhin seine erste Funktion darin besteht, sinnliche Vorstellungen und Wahrnehmungen zu bilden. Aber so lange er nur noch in dieser Funktion verharrt, ist er noch leidend im Menschen; so lange ist seine ewige Natur des reinen Erkennens und Denkens noch niedergehalten, unterdrückt durch Vorstellungen, welche an die einzelnen Körpererregungen, die subjektiven Empfindungen gebunden sind. Und dieses Verhältniss ist ein sehr natürliches. Denn der Mensch ist ursprünglich nichts als ein endlicher, begrenzter, vergänglicher Modus der Natur, der keineswegs schon in seiner ersten Anlage befähigt oder bestimmt ist, das wahre Wesen der Dinge in seinen ersten Ursachen zu erkennen. In ihm regt sich nicht sofort das göttliche Denken, wie es in der Natur im intellectus infinitus in seiner ganzen Reinheit vorhanden ist, sondern dies letztere ist erst ein sehr spätes Entwicklungsstadium der menschlichen Seele. Erst spät hat sich der menschliche Geist über seine sinnlichen Vorstellungen, wie sie aus der Beschränktheit seines Körpers nothwendig hervorgingen und wie er bei ihnen in der Bedürftigkeit seiner Natur lange ausschliesslich stehen geblieben ist, erhoben. Aber der Keim zur Entwickelung, zum Erwachen des reinen Erkennens liegt dennoch in der menschlichen Seele von jeher, er äussert sich selbst schon bei der einfachsten sinnlichen Vorstellung in dem Bewusstwerden derselben, erwacht aber vollends erst in der ratio, der zielbewussten, ordnenden, sichtenden, reinigenden Thätigkeit des Geistes, wie Z. sich sehr richtig ausdrückt, und schreitet von da zur Erkenntniss des Wesens der Dinge in der Intuition vor. Es ist demnach in Sp's Darstellung nicht der mindeste Widerspruch vorhanden, sie wird der Erfahrung ebenso, wie den idealen Anforderungen gerecht, und es liegt ausschliesslich an Z's Mangel an tieferem Eindringen in die Lehre Sp's, wenn er für die Thätigkeit der ratio keinen Raum findet in der Seelenlehre des Philosophen. —

Die übrigen Einwendungen nun, die Z. gegen unsere Deutung der ratio erhebt, sind vollends so kahl, dass sie mit wenigen Erörterungen sich widerlegen lassen. Z. behauptet erstens, dass unsere Deutung der ratio, sie sei die auf mathematischer Basis beruhende, auf exakte Forschung und eingehende Untersuchung gestützte wissenschaftliche Erkenntniss der natürlichen Dinge, welche im Grunde genommen alle Erscheinungen der sinnlichen Welt auf die objektiv vorhandenen Bewegungsvorgänge der Materie zurückführt, mit dem Beispiele der 4. Proportionale nicht übereinstimme, Wie verhält es sich damit? Sp. führt in dem Scholium zu II. 40, um die Natur der drei Erkenntnissgrade an einem einzigen Beispiel zu demonstriren, den Fall durch, wie wir die vierte Proprotionale einer Gleichung durch Imagination, durch Ratio und durch Intuition finden können, und es stellt sich heraus, dass wir sie auf dem Wege rationeller Erkenntniss durch mathematisches Beweisverfahren finden. Daraus geht hervor, dass das mathematische Beweisverfahren jedenfalls einen Bestandtheil der ratio bildet. Wo geht aber aus diesem Beispiel hervor, dass es den einzigen Bestandtheil derselben bildet, dass es ihr ganzes Wesen erschöpft? Ein Beispiel pflegt doch nicht einen allgemeiuen Fall zu erschöpfen, sondern versinnlicht immer nur eine besondere Seite desselben! Und ferner, wir suchen eine Deutung der ratio, die auf alle Bestimmungen passt, die der Philosoph von ihr giebt, nicht nur auf diese eine hier in dem Schol 2 zu II. 40, sondern ebenso auf die in Schol. zu II. 29 und namentlich auf die in den Lehrsätzen II. 37, 38 und 39, die eigentliche sedes materiae. Das thut nnsere Deutung; sie schliesst das mathematische Beweisverfahren ebenso ein, als sie vor Allem der Ableitung der ratio aus dem allen Körpern Gemeinsamen (Ausdehnung, Ruhe und Bewegung) gerecht wird, während das blos mathematische Beweisverfahren sich hiermit nicht deckt.

Ferner wirft uns Z. vor, dass wir die ratio auf die Erkenntniss der einzelnen Bewegungsvorgänge, mithin auf das Individuelle gründeten, während sie nach Spinoza nur aus

dem Begriff des Gemeinsamen heraus möglich sei. Um so etwas zu behaupten, muss Z. unsere Deduktionen aber wirklich sehr oberflächlich durchgelesen haben. Wir haben ausdrücklich im Anschluss an die Lehrsätze 37. 38 und 39 gezeigt, dass die Bewegungsvorgänge jederzeit das Gemeinsame zwischen dem fremden afficirenden und dem affizirten Körper sind, im Gegensatz zur subjektiven Empfindung, die etwas ist, was dem afficierten menschlichen (oder thierischen) Körper allein angehört und mit der wirklichen Beschaffenheit des Gegenstandes sich nicht deckt. Diejenige Erkenntniss dagegen, die sich auf das Gemeinsame aller Körper: Ausdehnung Ruhe und Bewegung stützt, erkennt, wie wir nachwiesen, die Dinge so, wie sie sich selbst gleich bleiben, ob wir sie vom affizirten oder von dem affizirenden Körper aus betrachten. Sie erkennt mithin die Dinge in ihrer wahren Beschaffenheit, wobei die trennende Schranke zwischen dem Eindruck, wie uns die Gegenstände erscheinen, und wie sie an sich sind, wegfällt. Uebrigens erstreckt sich diese Erkenntniss, wie wir jetzt nachgewiesen haben, nur auf die Eigenschaften der Dinge, aber noch nicht auf das Ding „an sich“ im Kantischen Sinne, welches erst von der Intuition erschlossen wird. Die Bewegungsvorgänge der Materie sind also nicht das Individuelle, wie es hingegen die Licht-, Ton-, Wärmeempfindungen sind, sondern das Gemeinsame aller Körper, und führen daher auch zur Erkenntniss der allgemeinen Gesetze der Körperwelt der Natur, mithin zu einer Erkenntniss welche mit der Imagination, wie Z. von unserer Deutung der ratio es fälschlich behauptet, nicht das Mindeste zu thun hat.

Endlich behauptet Zeitschel, wir vernachlässigten Eth. II. S. 40, der die Deduktion ausdrücklich der ratio zuweise. Nun behaupten wir zwar zunächst, dass aus diesem Lehrsatz noch gar nicht folgt, die Deduktion sei etwas der ratio Eigenthümliches. Dieser Satz besagt gar nichts Anderes, als dass aus den einmal gebildeten adäquaten Vorstellungen von den Dingen weitere zureichende Vorstellungen folgen, spricht also etwas ziemlich Selbstverständliches aus, aus dem gar keine grossen

Folgerungen auf das Wesen der ratio zu ziehen sind. Bezeichnend ist es aber — im Vorbeigehen bemerkt — dass, abgesehen von Zeitschel, auch andere Forscher, Camerer,* Kalischeck,* gerade auf diesen Satz so grossen Werth legen. Derselbe kann für das Verständniss der ratio erst Werth erhalten, wenn man zuvor bereits weiss, was die ratio bei Spinoza bedeutet, die ihre eigentliche Erörterung in den Sätzen 37, 38 und 39 findet. Da die Erklärer diese aber meist nicht verstanden hatten, so klammerten sie sich an den Strohhalm dieses blossen Folgesatzes und glaubten, aus ihm Wunder welche Aufschlüsse über das Wesen der ratio zu erhalten, was natürlich nicht gelingen konnte.

Um Zeitschel zu Hilfe zu kommen, geben wir ihm aber zu, dass weniger nach II. 40, wohl aber nach V. 10 Spinoza der ratio ausdrücklich die Deduktion zuweist (atque adeo tam diu potestatem habet, claras et distinctas ideas formandi et alias ex aliis deducendi). Darnach gehört also das Schlussverfahren allerdings zur Ratio. Aber wo haben wir denn das Schlussverfahren in unserer Deutung der Ratio ausgeschlossen? Die naturwissenschaftliche Erkenntniss bedient sich doch, meinen wir, des Schlussverfahrens, des Ableitens der Begriffe von einander im allerhöchsten Masse. Die Erkenntniss der allgemeinen Bewegungsvorgänge der Materie und vollends der Gesetze der Körperwelt kommt doch nur zu Stande durch Subsummirung einzelner Fälle und Vorgänge unter einen allgemeineren Gesichtspunkt, das Gesetz und dieses Specialgesetz wird in der Wissenschaft wiederum erkannt als Ableitung eines noch höheren allgemeinen Gesetzes. Dagegen ist es unbesonnen von Zeitschel, zu meinen, Spinoza wolle sagen, die ratio erkenne durch blosse Deduktion (auf Grund angeborener Ideen) die objektive Beschaffenheit der Dinge. Durch blosses Schliessen, durch rein logische Operationen lässt sich doch

*) T. Camerer, die Lehre Spinoza's, Stuttgart 1877 — Richard Kalischek, Ueber die drei in d. Ethik Spinoza's behandelt. Formen d. Erkenntniss Spinoza J. D. Namslau 1880.

wahrlich die objektive Beschaffenheit der Aussenwelt nicht erkennen, und dass auch Spinoza nicht etwa diesen thörichten Gedanken gehabt hat, zeigt schon seine Bestimmung der ratio, dass sie res plures simul contemplatur et determinatur earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum. Spinoza weist also offenbar der Deduktion, dem logischen Schliessen ebenso wie der Mathematik nur eine untergeordnete, eine helfende Wirksamkeit in der adäquaten Erkenntniss der Aussenwelt durch Beobachtung und Erfahrung zu. —

Die Einwendungen Zeitschel's stellen sich also als gänzlich haltlos heraus, und nun wollen wir zum Schluss noch sehen, was denn Zeitschel an Stelle unserer Deutung, die sich mit allen Bestimmungen Spinoza's deckt, der keine einzige widerspricht, die ein greifbares, concret zu fassendes Resultat ergiebt, setzen will. Nach ihm ist die ratio eine Erkenntniss, durch welche der Geist, ausgehend von Vorstellungen, die ihm unmittelbar gewiss und angeboren sind, die notiones communes durch das Schlussverfahren zu adäquaten Vorstellungen über die Eigenschaften aller Dinge gelangt. Das klingt ganz hübsch, wir wollen aber jetzt einmal sehen, wie weit es die Probe der näheren Untersuchung aushält. Die notiones communes sind also nach Z., womit er übrigens nur einen alten Irrthum wieder aufwärmt, den aeternae veritates, den angeborenen Vorstellungen gleichzustellen? Wie stimmt hiermit aber die Ableituug der notiones communes in den Lehrsätzen 38 und 39 zusammen? Es heisst hier im Beweise: „A. sei etwas, was allen Körpern gemeinsam ist u. s. w., ich sage, A. kann nur zureichend erfasst werden u. s. w. Also die Vorstellung dessen, was allen Körpern gemeinsam ist, ja noch specieller (nach dem Beweisgang von Lehrsatz 29) die Vorstellung von etwas, worin ein Körper von einem anderen affizirt wird, und was er zugleich mit ihm gemein hat, soll angeborene, unmittelbar gegebene Vorstellung sein? Jedes Wort der beiden Beweise sträubt sich gegen die Auslegung Z.'s. — Nun ist dieser aber noch selbst so naiv, die Stelle aus der epist. 28 anzuführen, in der Spinoza ausdrücklich von den

ewigen Wahrheiten sagt: Haec similesque notiones vocantur absolute aeternae veritates, sub quo nihil aliud significare volunt, quam quod tales nullam sedem habent extra mentem. Die angeborenen Ideen haben also nach Sp. ihren Sitz nur im Geiste, es entspricht ihnen nichts Correspondirendes in der realen Welt, und doch sollen sie nach Z. dazu taugen, die unzureichende Beschaffenheit der Aussenwelt, der Eigenschaften der Dinge zu erschliessen? Die Definition der ratio, die Z. entwirft, klingt also, wie gesagt, ganz hübsch, ist aber im Grunde genommen absolut falsch. Das möge uns Z. einmal erst vordemonstriren, wie aus angeborenen Vorstellungen durch das blosse Schlussverfahren adäquate Erkenntnisse der Eigenschaften aller Dinge entstehen können? Wenn Kant nachweist, dass die Vorstellungen von Zeit und Raum und die reinen Verstandesbegriffe unserem Verstand angeborene Vorstellungen a priori sind, so schliesst er mit Recht daraus, dass sie an sich über die Erfahrung gar nichts aussagen, dass sie für unsere Erkenntniss der Dinge überhaupt erst Bedeutung erlangen, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrnng, auf Anschauung, Sinnlichkeit und Empfindung beziehen. Und das gilt offenbar für alle angeborenen Vorstellungen und würde auch für diejenigen, welche Sp. angeblich im Auge haben soll, Giltigkeit haben müssen. Und wenn uns nun Z. vielleicht einwendet, zu dieser Erkenntniss der Untauglichkeit apriorischer Begriffe zur Erschliessung der wirklichen Beschaffenheit der Dinge sei Kant zwar gelangt, nicht aber Spinoza, so sehen wir doch wahrlich nicht ein, warum wir Z. zu Liebe, dessen Deutung der ratio in allen Punkten den Bestimmungen des Philosophen widerspricht, Spinoza eine ungereimte Ansicht andichten sollen? Köstlich klingt es dem gegenüber, wenn Z. behauptet, auf Grund seiner Deutung erschliesse die ratio den Umfang fast der gesammten menschlichen Erkenntniss. (a. a. O. S. 27) Z. möge uns nur eine einzige, unsere Erkenntniss der objectiven Eigenschaften der Dinge fördernde Wahrheit nennen, die aus angeborenen Vorstellungen durch das Schlussverfahren gewonnen worden ist,

und wir würden ihm sehr dankbar sein*. So haltlos alle diese Betrachtungen Z.'s sind, so haben sie doch das eine Lehrreiche, dass sie an einem warnenden Beispiele zeigen, wohin es führt, wenn man Spinoza durch rein gedankliche Constructionen erschliessen will, ohne sich an die concrete Wirklichkeit und Erfahrung zu halten und aus ihr erst das wahre Verständniss der Lehre Spinoza's zu schöpfen. Es führt, wie wir uns hier überzeugt haben, zur reinen Wortklauberei und namentlich auch zu der für diese ewig gedanklichen Constructionen so höchst charakteristischen Scheu, nur ja nicht zu wirklichen fassbaren, concreten Begriffen in der Erklärung Sp.'s zu kommen. Nachdem es uns mit grosser Mühe gelungen ist, eine solche Erklärung zu finden, die ebenso allen Definitionen und Propositionen Sp.'s über die ratio auf das Zwangloseste genugthut, als sie an sich ein verständliches, einleuchtendes, allen Chikanen enthobenes Resultat giebt, sehnt sich Z. nur schnell darnach, wieder zu einer recht nebelhaften, unbestimmten Erklärung der ratio zu kommen, die ebenso wenig Halt in Spinoza, als in sich selbst hat. Nun giebt uns Z. aber endlich noch Gelegenheit, durch die Resultate seiner Untersuchungen über die ratio, soweit sie richtig sind, die Haltbarkeit unserer Ansicht auf's Neue zu dokumentiren. Er meint von der rationellen Erkenntniss, dass ihr Ausnahmslosigkeit und Nothwendigkeit zufalle, dass sie die Eigenschaften der Dinge, nicht aber ihr Wesen erkenne. (S. 34)

Nun, dieses Beides haben wir oben im Text (Seite 208 ff. und 78 ff., 123 f.) ja in unserer ganzen Arbeit gewissermassen

*) Schaarschmidt, der in der Beurtheilung der Philosophie Spinozas von einer bemerkenswerthen Unbefangenheit ist und von den Irrthümern anderer Erklärer sich frei zu halten wusste, sagt ganz richtig und übereinstimmend mit uns: (Descartes und Spinoza v. C. Schaarschmidt. Bonn 1850 Seite 76 ff.) Die zweite Erkenntnissart des Spinoza unterscheidet sich von der des Descartes dadurch, dass Spinoza die klaren Begriffe auf das allen Dingen im realen Sinne Gemeinsame bezieht, nicht aber, wie Decartes, die sogenannten logischen Wahrheiten im Auge habe, dass das Schliessen vom Besonderen aufs Allgemeine in der ratio schwerlich ohne ein sinnliches Element zu verstehen sei. —

so überzeugend nachweisen können, dass unsere Deutung der ratio auch in dieser Beziehung den gerechten Anforderungen Z.'s vollständig Genüge thut.

Z. hat also in seinen Einwendungen gegen unsere Arbeit nichts Haltbares vorgebracht, seine eigene Ansicht der ratio hat sich als haltlos herausgestellt, und wo er etwas Richtiges bei der ratio herausgefunden hat, deckt es sich mit unserer Deutung. Einen besseren indirekten Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht hätten wir uns also gar nicht wünschen können, als Z.'s Untersuchungen darbieten.

Note V zu Seite 49.

Wir haben in unserer früheren Schrift, wie oben im Text, die ratio vorwiegend in der Fassung betrachtet, die sie in der Ethik, dem abschliessenden Werke des Philosophen, hat, und mit Recht, denn die Gestalt, in der die ratio hier von ihm entwickelt wird, ist die massgebende für uns. Sehr interessant ist es nun aber zu verfolgen, wie gerade die ratio in der Ethik, gegenüber der ersten Darstellung derselben im kurzen Traktat, die grösste Wandlung durchgemacht hat, um so mehr, als die entscheidende Wendung der ratio zu ihrer eigentlichen von uns aufgedeckten Bedeutung erst in der Ethik erfolgt ist. Indem wir diese Umwandlung in ihren einzelnen Momenten verfolgen, wird die Richtigkeit unserer Deutung der ratio nur noch deutlicher zu Tage treten.

Wir schliessen uns für unsere Untersuchung in Wesentlichen an Busse's „Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinoza's“ an (Inaug. Dissert. Berlin 1885). An sonstiger Literatur über diesen Gegenstand erwähnen wir noch:

Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie, Band III Berlin. 1867 Seite 379—391.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Band I., Th. 2, Seite 277.

Chr. Sigwart, Spinoza's neu entdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht. Gotha 1866. Seite 75—76. 121 ff.

Ferner:

Chr. Sigwart, B. v. Spinoza's kurzer Traktat von

Gott u. s. w. Uebersetzt u. mit einer Einleitung begleitet. Freiburg u. Tübingen 1869. Seite 188/9.

Ed. Böhmer, in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Critik; Spinozana Band 57, 1870, Seite 243, 253 ff.

Die Ansichten dieser letztgenannten Autoren werden wir aber nur gelegentlich hier streifen, da sie gerade über den speziellen Punkt, der für uns hier von grösstem Interesse ist, so gut, wie nichts bringen. — Busse charakterisirt a. a. O. S. 44—45 die zweite Erkenntnissart des kurzen Traktats, die vera fides, dadurch, dass er ihr zuschreibt, sie erkenne durch richtiges Schliessen discursiv, indem wir aus gegebenen, vollständigen Prämissen einen Schluss ziehen. Nun halten wir diese Erklärung zwar auch für den kurzen Traktat für nicht ganz zutreffend, insofern durch blosses Schliessen keine Wahrheit aufgefunden worden kann. Selbst die Erkenntniss der arithmethischen Proportion auf Grund mathematischen Beweises, die von Sp. als Beispiel für die vera fides aufgestellt wird, ist keine Erkenntniss aus reinem Schliessen, so wenig wie irgend eine andere mathematische Wahrheit, weil in der Mathematik immer eine räumliche oder zeitliche Anschauung (in der Arithmetik) vorhanden sein muss, auf Grund deren wir erst den Schluss ziehen. Nun ist an B's. Ansicht aber so viel doch unzweifelhaft richtig, dass beim wahren Glauben des kurzen Traktats der Nachdruck auf dem Schliessen und auf der Erkenntniss allgemeiner Wahrheiten ruht. Spinoza sagt hier (Th. II. Cap. 2): „Die zweite Erkenntniss nennen wir Glauben, weil die Dinge, welche wir durch die Vernunft allein wissen, vou uns nicht gesehen werden, sondern uns nur durch verstandesmässige Ueberzeugung bekannt sind, dass es so und nicht anders sein könne.“ Ja, bei Erklärung der Intuition in Theil I. 1 unter Nr. 4 wird geradezu, im Gegensatz zur Erfahrung bei der zweiten Erkenntnissart, der dritten Erkenntnissart die Kunst, aus Gründen zu schliessen, als das sie Auszeichnende vindicirt. —

Blicken wir nun aber vom kurzen Traktate auf die Ethik

hin, — indem wir die Charakteristik der Erkenntnissgrade in de Intellect. Emend. als eine Zwischenstufe, in der die Entwickelung dieser Begriffe noch nicht zum Abschluss gelangt ist, nur gelegentlich streifen werden — so hat gerade der Begriff der ratio sowohl an sich, wie in seinem Verhältniss zur zweiten Erkenntniss in II. I. 2 des kurzen Traktats die grösste Wandlung durchgemacht. Im k. Tr. wird die zweite Erkenntnissart als eine Art unvollständiger Induktion, nach B's. richtiger Interpretation, charakterisirt, eine Erfahrung in einigen besonderen Fällen, ohne dass eine Regel für alle daraus folgt. Aehnlich wird sie noch in De Intellectus Emend. bezeichnet als perceptio quam habemus . . . ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum idea dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et idea tanquam inconcussum apud nos manet, hier aber doch schon der treffende Ausdruck ab experientia vaga für sie gefunden, der nachher in der Ethik wiederkehrt. Viel prägnanter, sinnlicher und concreter, von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus, wird sie aber in Eth. II. Prop. 40. Schol. II. bezeichnet als eine Erkenntniss ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis. Diese ganz neue Bestimmung, dass sie die rein sinnliche, verworrene Wahrnehmung der Dinge sei, konnte aber auch erst in der Ethik von Sp. gegeben werden auf Grund der voraufgegangenen sehr gründlichen physikalischen, physiologischen und psychologischen Untersuchungen in den Hilfssätzen von Eth. II. an nach Prop. 13, bis zu diesem Schol zu Prop. 40, wozon sich im kurzen Traktat erst eine schwache Andeutung findet. Man ersieht aus diesen Sätzen der Ethik, wie Sp. hier, um die Natur der Erkenntnissgrade genau und gründlich zu bestimmen, in umfassendster, ausgedehntester Weise die Erfahrungen der Naturwissenschaften zu Hilfe zieht, wie er sich bemüht, die Natur den verschiedenen menschlichen Erkenntnissweisen nicht mehr durch instinktives Gefühl des Richtigen, wie im k. Tr., sondern aus der objektiven Erfahrung heraus zu ermitteln. —

Und diese neue Methode führte Sp. auch für die ratio zu ganz anderen Bestimmungen. Von der oft von uns citirten wichtigen Bestimmung, dass die ratio interne ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, findet sich im k. Tr. noch keine Spur, und es ist dies ja auch vollkommen erklärlich, weil diese in der Ethik neu der ratio zuertheilte Eigenschaft nothwendig mit den Sätzen über die unzureichende Erkenntniss zusammenhängt und erst im Gegensatz zu ihr ihre Bedeutung erhält. Hier in der Ethik ist es also über allen Zweifel erhaben, dass die ratio vor Allem Erfahrungswissenschaft geworden ist, die sich auf eingehende Untersuchung und exakte Forschung stützt, welche im Gegensatz zu der blos sinnlichen Vorstellung der Dinge die objektiven Merkmale sowohl der Dinge in der Aussenwelt, wie unseres eigenen Körpers durch Vergleichung, Gegenüberstellung u. s. w. eruirt, sie also dem Experiment unterwirft u. s. w., wie wir das Alles oben weitläufig geschildert haben. Ebenso fehlt im k. Tr. fast jede Andeutung des Inhaltes der 3 wichtigen Sätze II. 37, 38 und 39, wonach die ratio auf das allen Körpern Gemeinsame, Ausdehnung, Bewegung und Ruhe, gegründet wird. Sehr erklärlich, denn auch der Inhalt dieser Sätze ergiebt sich erst aus den vorangegangenen über die imaginative Erkenntniss und ist ohne dieselben garnicht verständlich. Ueberall liegt also in der Ethik bei der ratio der Nachdruck auf der Erkenntniss der objektiven Eigenschaften der Dinge, in den 3 Sätzen 37, 38 und 39 speziell auf der der Bewegungsvorgänge der Materie, und in innerer Uebereinstimmung mit dieser objektiveren Gestaltung der ratio ist sie auch in ihrem Werth für die Erkenntniss der Dinge, wie Zeitschel a. a. O. S. 30 bereits richtig bemerkt, in der Ethik gegenüber den anderen Traktaten bedeutend gestiegen. Sie, von der es im k. Tr. noch hiess, dass sie wohl zeige, was ein Ding sein solle, nicht aber, was es wirklich ist, im Tr. De J. E., dass sie die adäquate Erkenntniss der Proportionalität nicht einschliesse, ist jetzt zu einer der Intuition oben-

bürtigen, adäquaten Erkenntniss der Aussenwelt, der Eigenschaften der Dinge geworden, wenn sie auch nicht so weit reicht, so tief eindringt, wie diese; und diese erhöhte Bedeutung konnte ihr auch jetzt erst zu Theil werden, nachdem sie vom Philosophen auf Erfahrung und Beobachtung gegründet wurde.

Wo ist nun aber die alte Funktion der vera fides im Kurzen Traktat, die des Schliessens geblieben? Auch sie ist in die neuere Bedeutung der ratio mit aufgenommen. Das in den beiden anderen Traktaten bereits vom Philosophen verwendete, stehende Beispiel der Proportionalzahlen für die drei Erkenntnissgrade ist geblieben, die ratio erkennt die Proportionalität auch in der Ethik ex vi demonstrationis, auf Grund mathematischer Beweise und des Schliessens, und in demselben Sinne heisst es von ihr, sie sei r a t i o c i n i i n o s t r i f u n d a m e n t u m. Spinoza hat also das Schliessen in die neue Bedeutung der ratio mit hineingezogen, aber sie ist hier nicht mehr die Hauptsache, wie im Kurzen Traktat, sondern nur als untergeordnetes Moment mit aufgenommen. Spinoza hat offenbar unterdess weit schärfer als im Kurzen Traktat erkannt, dass auf blosses Schliessen, auf bloss allgemeine Wahrheiten sich keine Erkenntniss der Aussenwelt stützen lasse, sondern diese in erster Reihe auf objektive Erfahrung und Beobachtung sich stützen müssen und erst auf Grund des so gewonnenen gesichteten Erfahrungsmaterials das syllogistische Schliessen seine nothwendige Stelle innerhalb der rationellen Erkenntniss der Dinge habe. Auf Grund geläuterter Erfahrung muss allerdings die Wissenschaft durch Schlüsse, durch logische Operationen der mannigfachsten Art, aus den verschiedenen Erscheinungen einer Kraft das allen Identische heraus finden, sie muss eine Reihe von Erscheinungen und Vorgänge unter einen allgemeinen obersten Gesichtspunkt subsummiren, und das so gefundene Gesetz wiederum erkennen als Ableitung eines noch höheren allgemeinen, um auf diese Weise schliesslich alle Gesetze der Körperwelt in dem richtigen Verhältniss ihrer Sub- und Coordination herauszufinden. In der Ethik

sind also die beiden Elemente der Wissenschaft, ihre materielle Grundlage der Erfahrung und Beobachtung und ihre formale Seite und Methode, die des Schliessens, gleichmässig berücksichtigt, im Gegensatz zum Kurzen Traktat, wo die letztere Seite, wenn auch nicht ausschliesslich vorherrschte, aber doch weit überwog.

Zu ganz besonderer Freude gereicht es uns übrigens, eine Stelle im Traktat De J. E. herausgefunden zu haben, welche, in anderem Zusammenhang bereits oben im Text Seite 41 verwendet, ohne die ratio ausdrücklich zu nennen, offenbar auf dieselbe hinzielt, und das so eben charakterisirte Verfahren Wort für Wort bestätigt. In Cap. 103 heisst es daselbst: Antequam ad rerum singularium cognitionem accigamus, tempus erit, ut ea auxilia tractemus, quae omnia eo tendent, ut nostribus sensibus sciamus uti et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficerent ad rem, quae inquiritur, determinandum, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, ... ut suo loco ostendam. Hier wird also ausdrücklich dem Schliessen erst auf Grund des durch Experimente, durch den richtigen Gebrauch unserer Sinne gewonnenen Erfahrungsmaterials, wie wir oben behaupteten, seine Funktion angewiesen. Zugleich erhält diese Stelle aber auch die glänzendste Bestätigung unserer ganzen Deutung der ratio. Denn sie sagt mit klaren Worten, dass die Erschliessung der Gesetze der Natur auf Grund von Beobachtung und Experiment das Ziel derjenigen Erkenntnissart sei, welche der Erkenntniss der einzelnen Dinge, also der Intuition, vorhergeht; hiermit kann also nur die ratio gemeint sein. Nach dieser Stelle ist es wohl als unzweifelhaft anzunehmen, dass, wenn Spinoza seinen Traktat de intell. Emend. vollendet hätte, — er verweist ja hier ausdrücklich auf eine weitere Ausführung des Gedankens — er die von uns erschlossene Bedeutung der ratio auch direkt ausgesprochen haben würde.

Um jedoch auf unser eigentliches Thema noch einmal zurückkommen, auf die Wandlung nämlich, die der Begriff der

ratio in der Ethik gegenüber jener Jugendarbeit durchgemacht hat, so ist diese psychologisch ja auch sehr begreiflich. Es ist eine Eigenthümlichkeit aller zugleich tiefer und phantasievoller Geister, dass sie in der Jugend mehr auf Grund intuitiven Gefühls die Welt anzuschauen und zu erkennen suchen, als auf Grund objektiver Erforschung der Dinge, und so ist es erklärlich, dass Spinoza die geläuterte Erfahrung und exakte Beobachtung in seinem Jugendwerk noch nirgends als Quelle wahrer Erkenntniss nennt, sondern diese nur theils aus logischem Schliessen, theils aus unmittelbarem Schauen hervorgehen lässt. Offenbar ist Spinoza erst in der Zeit zwischen der Abfassung des Jugendwerkes und der Ethik mit der naturwissenschaftlichen Forschung der Zeit wahrhaft vertraut geworden, wahrscheinlich auch mit der empirisch-rationellen Philosophie Bacons von Verulam, mit welcher auch Sigwart die Bekanntschaft seitens unseres Philosophen erst in der Zeit nach Abfassung des Kurzen Traktats verlegt. Erst jetzt werden die grossartigen Entdeckungen eines Galilei, Huygens, Newton in ihrer ganzen Tragweite ihm aufgegangen sein und ihm die ungeheure Bedeutung des naturwissenschaftlichen Verfahrens für die Erkenntniss der Dinge erschlossen haben, wie denn auch Bacons intuitive Methode ihm erst jetzt in ihrem ganzen Werth und in ihrer umwälzenden Bedeutung eingeleuchtet haben wird. Auch ohne dass wir ein historisches Zeugniss dafür besitzen oder anrufen, zeigen die gründlichen Auseinandersetzungen im Appendix zu Theil I der Ethik und vor allem die feinsinnige naturwissenschaftliche Analyse der physiologischen Vorgänge bei der sinnlichen Wahrnehmung, welche eine für die damalige Zeit so überraschende Kenntniss der Natur des menschlichen Körpers verräth, dass in dem Zeitraume, welcher zwischen der Abfassung seiner Jugendarbeit und seinem Meisterwerke verfloss, für unseren Philosophen eine gründliche und anstrengende naturwissenschaftliche Arbeit gelegen haben muss. Und hieraus erklärt sich dann ganz folgerichtig auch die veränderte Bedeutung, welche die ratio jetzt für die zureichende Erkenntniss der Dinge erlangt

hat. Erst in der Ethik wird immer und immer wieder eingeschärft, II. 41. 42. V. 28. 38, dass die zweite und dritte Erkenntnissart allein die Wahrheit vermitteln, dass die dritte Erkenntnissart nur aus der zweiten, nicht aus der ersten hervorgehen könne. Mit dieser Darlegung glauben wir nun den nahezu apodiktischen Beweis dafür erbracht zu haben, dass unsere Deutung der ratio die einzig mögliche sei. — Wir können uns hier übrigens die Bemerkung nicht versagen, dass wenn alle die scharfsinnigen hierher gehörigen Untersuchungen so verdienter Forscher, wie Sigwart, Fischer, Böhmer, Trendelenburg, Busse bisher in der Hauptsache resultatlos verlaufen sind, dies so recht beweist, dass historische und entwicklungsgeschichtliche Studien in der Philosophie nur dann von wahrem Nutzen sein können, wenn man vorher bereits die philosophischen Gedanken seines Autors vollkommen erfasst und verstanden hat. Da man bisher nie wusste, was die ratio bei Spinoza bedeutet, so fehlt auch für die entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen dieser Begriffe jeder richtige Wegweiser und Zielpunkt und so musste man suchend und tastend in der Irre umhergehen. —

Werfen wir jetzt noch einen Blick anf die von Sigwart in seiner ersten Schrift Seite 120. 125. ausgesprochene Vermuthung, dass Sp. sich bei Aufstellung seiner 4 Erkenntnissgrade des K. Tr. an Bruno angeschlosseu habe, so zeigen die von Sigw. angeführten Bruno'schen Definitionen der ratio aus Summa terminorum metaphysicorum (Bruni scripta, quae latine confecit omnia v. A. Gförer S. 438) und dem Sigillus Sigillorum (ibidem S. 595) im Gegentheil deutlich, dass Spinoza sie zur Zeit der Abfassung seines K. Tr. noch garnicht vollkommen erfasst haben kann. In diesen Bruno'schen Definitionen wird nämlich bereits viel klarer als in der vera fides des Traktats der Nachdruck auf das empirische Beobachtungsmaterial gelegt, an dem erst das Schliessen, das diskursive Denken als an seinem Rohstoff in Thätigkeit tritt. Ratio, heisst es bei Bruno a. a. O., nempe, potentia, qua ex his, quae sensu sunt apprehensa et retenta, aliquid ulterius

seu supra seusus infertur, universale et ex quibusdam antecedentibus quaedam consequentia, et haec cognitio dicitur discursus, quasi decursus, quatenus intellectus ex uno noto decurrit, ad aliud noscendum, item argumentatio, quasi mentem arguens actio. Ferner Rationabilia sunt, quibus super praedicta, (nämlich sensibilia et imaginabilia) discutimus, examinamus, argumentamur, inquirimus, invenimus, materiamque abominantes ad intellectum convertimur et ad altiora purioraque conscendimus". Wollte man Angesichts dieser Bruno'schen Definitionen der ratio eine haltbare glaubhafte Hypothese aufstellen, — denn um Vermuthungen und Hypothesen handelt es sich in dieser Frage ja doch nur, so lange noch nicht einmal feststeht, ob Spinoza Bruno wirklich gekannt hat, — so liegt es weit näher, anzunehmen, dass Spinoza erst für die gänzlich veränderte Fassung der ratio in der Ethik jene Bruno'sche Bestimmung zum Vorbild genommen habe. Besonders in der zweiten Bruno'schen Definition liegt bereits offensichtlich der Keim zu der Auffassung der ratio in der Ethik: dass sie auf Grund geläuterter, gesichteter Empirie durch innere Geisteskraft zu einer Erkenntniss der Dinge hingelange. In dem quibus super seusibilia et imaginabilia discutimus, examinamus, argumentamur, inquirimus et invenimus ist offenbar, wenn auch noch in sehr allgemeinen Wendungen und mehr dunkel empfunden, als klar zum Bewusstsein gebracht, derselbe Gedanke ausgedrückt, der in dem quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures, simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum der Ethik liegt.

Besonders interressant ist in letzterer Hinsicht noch eine Stelle im Tract. theol: polit. — Cap: 284., auf die Sigwart in seiner zweiten Schrift aufmerksam macht. In dieser behauptet Spinoza, ganz wie Bruno, ausdrücklich, dass die imaginatio der ratio den Rohstoff zu ihrer Erkenntniss liefert, indem die zureichende Erkenntniss dadurch zu Stande komme, dass zu der verworrenen Erkenntniss die des Schliessens hinzutrete: „Quum simplex imaginatio non involvat ex sua na-

tura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi ut de rebus, quasi imaginamur, certi possumus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium, etc.“. Aus dieser Stelle, deren Sinn übrigens die Darlegung der ratio in der Ethik ebenfalls bestätigt, mag auch Zeitschel ersehen, wie schief der Vorwurf ist, den er uns macht, (a. a. O. S. 28. Anm.) dass wir bei unserer Deutung die ratio fälschlicher Weise auf der Imaginatio aufbauten.

In demselben Sinne, wie wir es thun, thut es auch Spinoza an diesen Stellen. Allerdings ist die Empirie, das durch die Imaginatio Aufgefasste, der Rohstoff, mit dem die ratio operirt, um aus ihm zu einer zureichenden Erkenntniss der Beschaffenheit der Aussenwelt hinzugelangen, unsere sinnlichen Vorstellungen zu reinigen, zu sichten, um sodann aus der geläuterten Erfahrung die wahre Beschaffenheit der Dinge und die ewigen Gesetze, nach denen sie geordnet sind, zu erschliessen. — Das ist die Aufgabe der Naturwissenschaft und ist die Aufgabe der ratio Spinoza's, ja muss es sein, wenn sie zureichend die objektiven Eigenschaften der Dinge erschliessen soll. Denn woher sollte sie den Stoff zu einer adäquanten Erkenntniss der Aussenwelt nehmen, als aus der sinnlichen Wahrnehmung, der Imagination, wenn sie diesen Rohstoff auch durch Experiment und durch geistige Bearbeitung mannigfach modifizirend zu einem ganz anderen Bilde der Welt umgestaltet, als er an sich es liefern würde. Und dies behauptet nun auch Spinoza thatsächlich an den genannten Stellen, ja schon Bruno, auf den, wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, die drei Erkenntnissgrade Spinoza's zurückzuführen sind. Nur im Kopfe eines abstrakten Denkers kann sich dieser Vorgang anders darstellen. —

Note VI zu Kapitel III zu Seite 68.

Die Auffassung, dass Spinoza die essentia der Dinge in der cupiditas findet, die wir oben durch ausdrückliche Lehrsätze und Aussprüche des Philosophen belegen konnten, ist gegenüber der bisher herrschenden Meinung eine neue, und auf sie stützen sich zum Theil auch die neuen Aufschlüsse, die wir über das Wesen der Intuition zu geben vermochten. Wir waren zu dieser unseren Auffassung durch unbefangene Betrachtung und Vertiefung in die einzelnen Sätze und den ganzen Geist der Ethik gekommen. Desto grösser war nachher unsere Freude, diese Auffassung vollkommen getheilt zu sehen von Tönnies in seinen scharfsinnigen Untersuchungen in der Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza und in seiner „Lehre des Hobbes" (Vierteljahrschr. f. wissensch. Philosophie von R. Avenarius V. S. 202 und VII. S. 158 ff. und S. 334 ff.). Tönnies weist hier, unter Aufdeckung des genetischen Zusammenhanges der betreffenden Ideen Spinoza's mit denen des Hobbes, dessen noch unklare Vorstellungen Sp. zu einer höheren Synthese verbunden habe, schlagend nach, dass die landläufige Vorstellung der Seele bei Spinoza, als eines ausschliesslich denkenden Dinges, vollkommen aufzugeben sei. Zum Theil auf eben dieselben Sätze, die wir oben im Text vorbringen, Eth. III. 6—9 sich stützend, zeigt er, dass unserem Philosophen im 3. Theil der Ethik nicht das Denken, sondern das Begehren die primäre Funktion der Seele sei, und dass der Wille bei Spinoza mithin nicht, wie man bisher allgemein angenommen habe, erst aus dem Denken resultire. T. weist hierbei auch treffend nach, wo der Grund dieser

falschen Anschauung zu suchen sei, die allerdings bei einem Descartes, aber nicht bei Spinoza sich finde. Die Anschauung, dass das Denken die Grundfunktion der menschlichen Seele sei, bilde bei Descartes einen Rest der aristotelischen und scholastischen Denkungsart, welche den Menschen aus dem Zusammenhang der Natur heraushebe und mit ihm den Uebergang mache zu den übernatürlichen Wesen der Religion und Metaphysik. Wir führen diese Bemerkung des T. insbesondere hier an, weil sich aus der falschen Identifizirung der Lehre Spinoza's mit der des Deseartes jene bis zum Komischen gehende missverständliche Auffassung erklärt, die, wie oben von uns nachgewiesen, Schopenhauer begegnete, als er Spinoza vorwarf, dass ihm das Erkennen die primäre Funktion der Seele sei und das Wollen erst in zweiter Reihe komme. T. will nun allerdings eine Differenz der Auffassung in der Ethik namentlich zwischen Pars II. und besonders deren Axioma II. einerseits und den oben angezogenen Sätzen in Pars II. andererseits finden, indem er in ersteren mehr eine intellektualistische, in letzterer eine entschieden voluntaristische Auffassung der Seele erkennt. Hierin irrt sich aber T., wie wir nachweisen werden, wie er denn überhaupt die ganze Frage noch nicht tief genug erfasst, sie noch von einem einseitigen Gesichtspunkte aus betrachtet. Wir wollen den Gegenstand hier daher ab ovo untersuchen.

Man nimmt allgemein an, gestützt auf die Behauptung des Philosophen, nach welcher wir Menschen die Substanz nur in den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens zu erkennen vermögen, dass in diesen die Natur und alle ihre Wesen, soweit sie von uns erfasst werden, im Sinne Spinoza's sich erschöpfen, — dass daher insbesondere die einzelnen Geschöpfe nnd der Mensch aus Körper und Geist, d. h. aus einem Complex bewegter kleinster Körper (Molecüle) einerseits, und aus Vorstellungen und Ideen andererseits bestehen, und aus weiter Nichts. Dieser Auffassung steht nun aber entgegen, wie Tönnies und wir es aufführen, dass Spinoza jedem Wesen Selbsterhaltungstrieb oder, wie T. sogar

dem Sinne nach durchaus richtig sich ausdrückt, Willen zum Leben zuschreibt, in dem, wie wir noch hinzufügen, Spinoza geradezu die essentia hominis und der anderen Geschöpfe sieht. In dem Antheil an Ausdehnung und Denken, der jedem Geschöpfe zukommt, prägt sich also der Wille desselben als eigenstes Wesen aus. T. will diese Schwierigkeit nun dadurch lösen, dass er den Willen einseitig in das Wesen der Seele verlegt und demnach behauptet, dass Spinoza nach Eth. Pars III. nicht Denken und Bewegung, sondern Empfindung nnd Bewegung für die beiden Grundelemente der Menschen erklärt. T. fühlt aber selbst heraus, dass III. Prop. IX. Schol. dem widerspricht, wo Sp. ausdrücklich den Willen auf Geist und Körper zugleich bezieht, ihn, auf den ersteren allein bezogen, voluntas, auf den letzeren bezogen, appetitus nennt. Die Sache verhält sich denn auch in der That nicht so. Man hat von vorherein ganz ungerechtfertigter Weise angenommen, dass mit Ausdehnung und Denken das ganze Wesen der von uns erkannten Natur im Sinne Sp's. erschöpft sei. Nach dieser Auffassung hat man sich ein Bild von der Philosophie Spinoza's entworfen, wonach sie der materialistischen sehr nahe kommt: auf der einen Seite steht nun die unendliche Ausdehnung mit ihrer Summe von Bewegungen, auf der anderen allerdings (hierin abweichend vom Materialismus) das Denken mit seinem Complex von Vorstellungen, und hieraus fliesse dann alles Leben in der Natur und in ihren einzelnen Wesen ab. Diese Auffassung findet man z. B. in ihrer ganzen Krassheit vertreten bei Sommer: „Die Lehre Spinoza's und der Materialismus“ in Fichte's Zeitschrift, auf dessen Abhandlung wir in der nächsten Note näher eingehen. Dieser Vorstellung widerspricht aber auf's Entschiedenste Eth. III. 6—9 nebst den ganzen Folgerungen, die Spinoza aus diesen Sätzen für die Affektenlehre und für alle sonstigen Lehren der folgenden Bücher zieht, so die von der Existentia und Essentia, sowie die ganze Lehre von der intuitiven Erkenntniss. In Lehrsatz 6 wird der Selbsterhaltungstrieb, der Wille zum Leben, in den einzelnen Modis daraus hergeleitet,

dass sie die Macht Gottes, durch die er existirt und handelt, in einer genau umschriebenen Weise ausdrücken, und aus diesem Selbsterhaltungstrieb gehen wiederum Begierde, Wille und die sämmtlichen Empfindungen in den einzelnen Wesen hervor (Prop. 9 und Schol., 11 und Schol.). Selbsterhaltungstrieb, Begierde und Wille — wir verweisen hierbei zugleich auf unsere Ausführungen in nächster Note — werden also von Sp. auf die unendliche Existenz- und Wirkenskraft der Natur zurückgeführt; hieraus ergiebt sich zur Genüge, wie grundfalsch jene Auffassnng der Substanz und ihrer Attribute ist, die man in Spinoza hineingelegt hat. Nicht, wie der Materialismus es sich vorstellt, entsteht alles Leben innerhalb des Attributs der Ausdehnung durch blos mechanische Bewegung und immer weitergehende Complikation derselben, sondern der wahre Grund des Lebens liegt in der lebendigen Schaffenskraft der Natur, die im Attribut der Ausdehnung und des Denkens gleichmässig waltet und aller Bewegungsvorgänge, aller Mechanik sich nur bedient, um sich und ihre Schaffenskraft zu bethätigen und zu realisiren. Und betrachten wir nun diese lebendige Schaffenskraft der Natur in einem einzelnen Modus, so erscheint sie hier als Selbsterhaltungstrieb, Wille zum Leben, Begierde mit der ganzen aus ihr abgeleiteten Welt der Gefühle und Empfindungen. Der Wille ist daher nicht auf das Attribut des Denkens, nicht auf die Seele im Menschen beschränkt, (wie T. meint) sondern erstreckt sich nothwendig auf beide Seiten des Menschen, seinen Körper und Geist zugleich, und dies ist es auch, was Sp. ausdrücklich in II. 9, Schol. behauptet, und hierauf baut sich auch seine ganze Affektenlehre auf. Begehren, Wollen und die Empfindungen der Freude und Trauer beziehen sich stets auf Körper und Geist zugleich.*) Es ist also nichts

*) Die hergebrachte Terminologie hat bisher angenommen, dass Wille (Begehren) und Empfindung zwei verschiedene Kräfte der Seele seien. Man sucht dies gemeinhin damit zu begründen, dass aus gewissen Empfindungen erst ein gewisses Begehren folge. Man vergass aber, dass diese Empfindungen sich selbst erst aufbauen auf der Grundlage des

verkehrter, als wenn man den Menschen nach Spinoza sich auf Grund der Hilfssätze in Theil II. einseitig construirt als einen Complex von bewegten Molecülen, die durch ihre gegenseitige Lagerung und Mittheilung ihrer Bewegungen den menschlichen Körper zusammensetzen, dessen Bewegungsvorgängen dann ein Complex von Vorstellungen in der Seele entspreche und sich damit das Wesen des Menschen erschöpft denkt. — Sondern als das eigentliche Wesen des Menschen erscheint nach Sp. die Begierde, der Wille zum Leben, der den treibenden Grund für alle körperlichen, wie geistigen Vorgänge im Menschen bildet, und es ist wahrhaft erfreuend zu sehen, wie T., — obwohl er nach unserer Ansicht der Sache nicht die ganz richtige Deutung giebt, — doch mit uns darin vollkommen übereinstimmt, dass Spinoza offenbar die Vorstellung habe, gleich wie der individuelle menschliche Körper aus vielen Körpern, also Zellen und weiterhin Molecülen bestehe, ebenso der individuelle Wille aus vielen Trieben zusammengesetzt sei. — Derselbe Gedanke wird in seinen Konsequenzen oben im Texte Seite 70 ff. weiter von uns durchgeführt, und damit rechtfertigt sich unsere ganze obige Darstellung. —

Durch diese Darlegung des wahren Verhältnisses, in der T. wenigstens im Wesentlichen mit uns übereinstimmt, erledigt sich nun auch u. a. der Einwurf, den K.Fischer (a. a. O. Seite 549—50) — gegen Spinoza und dessen Affekten- und Erkenntnisslehre erhebt, dahin nämlich, dass nach ihm sich die Empfindungen überhaupt nicht erklären lassen, weder aus dem Körper, noch aus dem Geist, denn da der menschliche

menschlichen Willens, insofern als die einzelnen Empfindungen aus der Willensanlage des Menschen erwachsen, wie wir z. B. mit der Vorstellung eines Freundes eine freudigen Empfindung verbinden, auf Grund der beiderseitig übereinstimmenden Willensanlage; diese ist also der wahre Grund der Empfindung. Spinoza betrachtet eben, wie schon vor ihm der heilige Augustinus und nach ihm Schopenhauer den Willen als den eigentlichen Lebensgrund der ganzen geistigen und körperlichen Persönlichkeit des Menschen.

Körper sich nach Spinoza nur durch den Reichthum seiner Zusammensetzung, durch den Complex seiner Bewegung von anderen unterscheidet, die Empfindungen aber nicht aus Bewegungen resultiren könnten, der Geist aber unter dem Gesichtspunkt Spinoza's Ideen zwar, aber nicht Empfindungen haben könne, so sei die Empfindung bei Spinoza überhaupt unmöglich und damit — in etwas sehr weitgehender Folgerung allerdings — die unadäquaten und daher auch die adäquaten Ideen ebenfalls unmöglich. — Wir haben uns soeben überzeugt, dass diese Darstellung eine vollkommen einseitige ist. Es kommt Spinoza nicht in den Sinn, aus den Bewegungen allein Empfindungen herzuleiten, sowenig wie aus blossen Ideen, sondern neben Bewegungen im Körper und Ideen in der Seele kennt er einen ganz selbstständigen Trieb im Menschen (wie auch in den anderen Geschöpfen), den Selbsterhaltungstrieb, den Willen zum Verharren in seinem Sein, welcher der Seele und dem Körper zugleich immanent ist. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia Eth. III. 9. — Aus diesem Selbsterhaltungstrieb gehen aber Begierde, die Gefühle der Lust und des Schmerzes, resp. auf Körper und Geist zugleich bezogen, der Freude und Trauer und die von ihnen abgeleiteten Affekte, somit nach Spinoza alle Gefühle und Empfindungen hervor, also weder aus Bewegungen, noch aus Ideen allein. Die Wurzel dieses Selbsterhaltungstriebes führt aber direkt zurück zur Existenz- und Schaffenskraft der Natur, der Substanz, Dei potentia, qua Deus est et agit, und somit geht durch das ganze System hindurch durchaus consequent die Gedankenreihe, welche die Empfindungen und Gefühle aller einzelnen Geschöpfe aus einer gemeinsamen obersten Quelle ableitet. Nicht nur wir, sondern auch Tönnies hat in der Hauptsache wenigstens Spinoza so verstanden. Damit fallen auch alle die weitgehenden Folgerungen, die K. Fischer hier gezogen hat, fort. Uebrigens fehlt bei K. Fischer in der angeführten Betrachtung auch jede Unterscheidung zwischen

blossen Sinnesempfindungen, wie sie den Willen überhaupt nicht afficiren, und solchen Affektionen unseres Wesens, welche den Willen direkt betreffen, uns mit Lust oder Schmerz, Freude oder Trauer erfüllen. Wenn Spinoza im zweiten Theil der Ethik bei seiner Construktion der inadäquaten Vorstellungen und der ratio die Empfindungen gänzlich ausser Acht lässt, so verfuhr er jedenfalls mit bewusster Absicht dabei; denn die Ideen der Körperaffektionen, welche eben die inadäquaten Vorstellungen sind, durch die wir unseren eigenen wie andere Körper als existirend vorstellen, kommen allerdings ohne jeden oder nur mit sehr geringem Antheil des Willens zu Stande und können jedenfalls vom Willen und den Empfindungen vollkommen abgetrennt betrachtet werden. Diese Betrachtung hat Spinoza im zweiten Theil der Ethik durchgeführt. Die Ideen der Körperaffektionen, von denen Theil II beständig handelt, sind nach Spinoza allerdings Vorstellungen von blossen körperlichen Vorgängen, von blossen Bewegungen.

Dass Spinoza dabei die feine Unterscheidung der modernen Wissenschaft zwischen den Bewegungsvorgängen, die bei einer Sinnesempfindung in den Sinnesnerven vorgehen, einerseits, und den Empfindungen, die in unserem Bewusstsein daraus resultiren, die also bereits ein Bewusstseinselement enthalten andererseits, noch nicht ausdrücklich betont, kann bei dem damaligen Stande der Philosophie nicht Wunder nehmen.

Dies berechtigt Fischer aber noch nicht, die Alternative aufzustellen, dass Spinoza die Empfindungen überhaupt, also auch die Affekte, welche den Willen afffciren, entweder aus Bewegungen habe ableiten müssen, — was der Erfahrung wiederstreitet — oder überhaupt unerklärt hätte lassen müssen. Sondern die Empfindungen, soweit sie Affekte sind, also den Willen anregen, leitet Spinoza im dritten Theil der Ethik von Selbsterhaltungstrieb und cupiditas der Wesen selbstständig ab. Sie sind ihm weder Resultate von Bewegungen, noch von Vorstellungen: diese letztere Betrachtung führt uns auch

wieder zu dem Versuch von Tönnies zurück, einen Widerspruch zu construiren zwischen der intellektualistischen Auffassung der Seele im II. Theile der Ethik und der voluntaristischen im III. Theile. Wir vermögen einen solchen in der Ethik, wenigstens in der Gestalt, wie sie uns jetzt vorliegt, nicht zu erkennen. T. stützt sich darauf, dass nach Eth. II Axioma II: homo cogitat Sp. offenbar das Erkennen als Grundfunktion der Seele betrachte, und wenn er auch im folgenden Axiona III die Affekte und namentlich wieder die cupiditas als besondere modi cogitandi von der blossen Vorstellung (idea) unterscheide, so mache er doch von dieser Unterscheidung im weiteren Verlauf der Untersuchungen im Theil II keinen Gebrauch. Und ebenso seien nach II. 48 und 49 die volitiones selber Ideen (voluntas et intellectus unum et idem sunt). Auch hier fühlt sich jedoch T. gezwungen zuzugeben, dass Sp. im Schol. zu II. 48 selbst den Vorbehalt macht, dass er unter voluntas hier nicht den Willen, die cupiditas verstehe, qua mens res appetit vel aversatur, sondern nur die facultas affirmandi et negandi. Diese Einwürfe, die T. sich machen muss, zeigen schon, auf wie schwachen Füssen seine Behauptung steht. In Wahrheit liegt das Verhältniss daher auch viel einfacher, als T. annimmt. —

Im II. Theil will Spinoza das Wesen der menschlichen Seele, wie schon die Ueberschrift des Buches de natura et origine mentis zeigt, darlegen, und zwar ausschliesslich, wie aus dem näheren Inhalte des Buches sich ergiebt, von ihrer theoretischen Seite aus, in ihrer reinen Funktion als theoretisches Erkennen. Alles, was hier abgehandelt wird, die Natur und Entstehungsweise der Vorstellungen im Allgemeinen, die unzureichende Erkenntniss, die zureichende Erkenntniss der ratio, bezieht sich ausschliesslich auf das theoretische Erkennen, und jeder Anklang an den Willen, an die Affekte, soweit sie auch zum Wesen der Seele gehören, sich mit den Vorstellungen mischen, wird hier vollkommen aus dem Auge gelassen. — Selbst die Intuition, die nothwendig den Willen mitergreift im Gegensatz zur ratio, wird hier nur von ihrer theoretischen

Seite aus betrachtet und ihre Beziehungen zum Willen, zum amor Dei u. s. w. werden erst im V. Theil abgehandelt. Um jedoch zu zeigen, dass er diese Seite sehr wohl im Auge habe, stellt der Philosoph in der Einleitung zu Pars II sein Ax. III auf, worin er die cupiditas und den amor ausdrücklich von der idea, der blossen Vorstellung unterscheidet. Dass er von dieser Bestimmung im Buch II weiter keinen Gebrauch macht, als in dem Schol. zu II. 48, ist Angesichts des Inhalts dieses Buches vollkommen erkärlich; es genügte, wenn diese Unterscheidung hier nur im Allgemeinen angedeutet wurde. Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor, wie wir in der Polemik gegen Zeitschel (siehe Seite 259 b.) betonten. Spinoza trennt die einzelnen Gebiete des Philosophirens vollkommen von einander und scheint daher in den einzelnen Büchern oder Parthieen der Ethik ausschliesslich bald die eine, bald die andere Seite im Auge zu haben, ohne dass er darum in Wahrheit die eine oder die andere gänzlich hintenanstellt. Er betont nur vorwiegend, je nach seinem augenblicklich vorliegenden Zweck, die eine, und daraus kann allerdings der Anschein entstehen, als ob er die andere gänzlich vernachlässigte. Eine ähnliche Darstellungsweise, die sich in den vorliegenden Gedankenkreis so ganz vertieft, dass sie die übrigen Gesichtspunkte, die der zu untersuchende Gegenstand hat, zeitweilig vollständig ausser Acht lässt, ist vielen realistischen Geistern, wie z. B. auch Goethe zu eigen, während idealistische Geister, wie Lessing oder Schopenhauer, in jeder Phase ihrer Darstellung alle Seiten des Gegenstandes berühren oder wenigstens in Erinnerung bringen. Diese dialektische Darstellungsweise fehlt aber Spinoza gänzlich. Und genau so verhält es sich mit den Sätzen II. 48 und 49. Auch hier betrachtet er die voluntas ausschliesslich von der theoretischen Seite aus als Urtheil, vergisst aber doch nicht, den Unterschied der cupiditas von der voluntas einzuschärfen, hat also sehr wohl die spätere Entwicklung in Pars III schon mit im Auge, nur dass er sie hier nur streift, im Uebrigen aber seine intellektualistische Betrachtung ganz selbstständig durchführt. Nur soviel können

wir T. zugeben, dass, namentlich mit Rücksicht auf die Auffassung, der Spinoza noch im Kurzen Traktate huldigt, wo diese ganze Lehre vom Willen sich noch in unklarer Gährung befindet und der Hauptschwerpunkt allerdings noch auf der intellektualistischen Auffassung der Seele liegt, Spinoza ursprünglich vielleicht in den ersten beiden Büchern der Ethik diese Seite ebenfalls noch ausschliesslich betont haben und erst später versucht haben mag, sie mit der Anschauung des III. Theils in Einklang zu bringen. Diese Betrachtung, so interessant sie in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht sein mag, ist jedoch für das philosophische Verständniss der Ethik von untergeordneter Bedeutung. Wir haben uns an das Werk zu halten, wie es uns jetzt vorliegt, und in seiner jetzigen Fassung besteht die von T. behauptete Differenz nicht mehr. —

Note VII zu Seite 78.

Zu dem Thema, welches wir hier oben behandeln, liegen zwei Arbeiten vor, von denen allein ernst zu nehmen ist die von H. Sommer: Die Lehre Spinoza's und der Materialismus in Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte und Ulrici, Band 74 S. 1—30 und S. 209—238, ferner eine zweite von X. von Oettinger: Sp's. Ethik und der moderne Materialismus in Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche Band XIX Heft 3. Die Arbeit Sommer's entwirft jedoch leider eine vollkommene Karrikatur von dem Charakter der Spinozistischen Philosophie und geht dadurch an der fruchtbaren und lohnenden Aufgabe, die wir uns gesetzt haben, die positiven Beziehungen zwischen der Philosophie Spinoza's und unserer heutigen Naturforschung aufzusuchen, vollkommen vorbei.

Seine ganze Darstellung stellt sich als ein frisch-fröhlicher Kreuzzug gegen die Philosophie Spinoza's dar, und in seinem blinden Eifer ficht er oft dermassen in's Blaue hinein, dass er an Stelle der spinozistischen Philosophie eine ganz willkürlich zurechtgezimmerte Lehre trifft, die mit der des Spinoza kaum noch eine entfernte Aehnlichkeit besitzt. — Wenn wir zu zeigen versuchen, dass Spinoza mit dem Materialismus nur insoweit Berührungspunkte hat, als er die rein naturwissenschaftlichen, noch gar nicht metaphysisch gedeuteten Grundlagen desselben voraussetzt, im Uebrigen aber in der Lebendigkeit, Tiefe und Weite seines Gesichtskreises demselben unendlich überlegen sei, er ihn nur als Moment in seine Philosophie mit aufgenommen habe, so unternimmt Sommer umgekehrt, zu

zeigen, dass Spinoza in seinen philosophischen Grundlagen dem Materialismus sehr nahe komme, die Einseitigkeiten desselben theile und nur durch Inkonsequenz den materialistischen Folgerungen seiner Lehre entgangen sei. Zum grossen Theil berühren Sommer's Ausführungen nun aber die Metaphysik Spinoza's und gehen daher über den eigentlichen Rahmen unserer Schrift hinaus, sie können daher ihre definitive Erledigung erst in unserer „Metaphysik Spinoza's im Geiste der heutigen Zeit“ finden. Einer kurzen Besprechung müssen sie jedoch auch hier schon unterworfen werden, um dem üblen Eindruck zu begegnen, der durch sie möglicher Weise hervorgerufen werden könnte, als ob unsere obige Darstellung im Text auf einer ganz falschen Auffassung Spinoza's beruhe. Sommer geht von der Voraussetzung aus, dass Spinoza's Grundprincip, aus der einen unendlichen und ewigen Substanz alles besondere Leben in der Welt abfliessen zu lassen, vollkommen starr, ebenso starr sei, wie das des Materialismus, der aus blossen Atomen alles Leben in der Natur abfliessen lassen will. So wenig der Materialismus fähig sei, aus seinen Begriffen der Materie und der Kraft der Atome mit äusserlich daran gehefteten Kräften, das Leben in der Natur und in ihren einzelnen Geschöpfen zu erklären, ebensowenig sei Spinoza im Stande, aus seiner starren Substanz Individuation, Besonderheit, lebendige Kräfte in den einzelnen Modis, wie Wille und Gefühl, herzuleiten. Wenn solche lebendigen Momente daher dennoch von ihm in der Substanz und den Modis entwickelt würden, so sei ihm dies nur durch eine glückliche Inconsequenz gelungen. — Um dies zu beweisen, construirt er sich folgendes Bild von Spinoza's Substanz. Dieselbe sei nichts, als das gegenseitige Bezogensein ihrer inneren Seinsmomente auf einander nach der logischen Kategorie von Grund und Folge (P. 4.) S. muss niemals die Angriffe Schopenhauer's gegen Spinoza in der „Vierfachen Wurzel vom Satz des Grundes“ gelesen haben, wenn er diese Erläuterung der Spinozistischen Substanz so zuversichtlich an die Spitze seiner ganzen Deduktionen über die Philosophie Spinoza's stellt. Schopenhauer

wirft hier Sp. vor, dass er in der Konstruktion seiner Substanz und deren Modi überall das logische Verhältniss des Erkenntnissgrundes zu seiner Folge zwar nenne, aber nicht gemeint, sondern mit dem realen Verhältniss von Ursache und Wirkung verwechselt habe, so dass er im Verhältniss seiner Substanz zu deren Modis dort einen Erkenntnissgrund statuire, wo er in Wahrheit die causa efficiens meine u. s. w. — Inwieweit dieser Vorwurf berechtigt ist oder nicht, wird in unserer Metaphysik ausführlich erörtert werden. Wir wollen hier vorausnehmend nur soviel sagen, dass Spinoza in den Lehrsätzen des I. Theils der Ethik allerdings, mehr wie anderswo, dadurch in Unklarheiten und Paralogismen hineingerathen ist, dass er seine ganz wo anders her, aus seiner inneren Anschauung, seiner intuitiven Erkenntniss vom Wesen der Dinge und aus den Ergebnissen der Naturforschung her geschöpfte Ueberzeugung von der Unendlichkeit, Ewigkeit und Einheit der Natur als e i n e r Substanz, aus der alles besondere Leben abfliesst, künstlich anzuknüpfen suchte an die Begriffe und Deduktionen der Philosophie s e i n e r Zeit, vor Allem an die des Descartes, und in dieser ganz unnützer Weise für seine intuitive Erkenntniss Stützen sucht. Durch diese Unklarheit und Künstlichkeit in der Darstellung wird aber der Kern dessen, was inhaltlich in diesem I. Buche enthalten ist, wie wir s. Z. deutlich aufzeigen werden, nicht im Geringsten angefochten. — Wie dem aber auch sei, so geht aus diesen Angriffen Schopenhauer's jedenfalls so viel hervor, dass Sommer gar kein Recht hat, ohne Weiteres die gerügte und auf der Hand liegende Verwechselung zu übersehen und nun so sicher, als ob die Darstellung Sp. darüber gar nicht im Zweifel lasse, zu statuiren, dass in dem Verhältniss der Substanz zu ihren Modi ausschliesslich die logische Kategorie von Grund und Folge obwalte.

Wie verfährt denn S. auch thatsächlich, um seine Behauptung zu stützen? Er greift einen Satz mitten aus dem Schol. zu I Lehrsatz 17 heraus (Seite 4), führt noch einige andere verwandte Stellen an, um zu beweisen, dass Spinoza

nur das logische Verhältniss von Grund und Folge im Auge habe und lässt andere nicht minder wichtige Stellen, die dicht daneben stehen, in denen gerade das Gegentheil gesagt wird, vollkommen unberücksichtigt. Aus dem Lehrsatz 16 folgert er z. B., dass das Abfliessen aller besonderen Zustände aus der Substanz nur das logische Abfliessen der Folgen aus ihrem Grunde bedeute, obgleich schon der Beweis ziemlich das Gegentheil ausspricht und im Coroll. 1 zu Lehrs. 16 es ausdrücklich heisst: Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem! Wir wissen nicht, wir wir ein solches Verfahren wissenschaftlich bezeichnen sollen, welches bei einem so zweifelhaften Punkte, wo doch die Alternative ebenso sehr zu Gunsten der einen, wie der anderen Auffassung spricht, ohne Weiteres sich für die eine Seite der Disjunktion entscheidet und nun alle übrigen für die andere Seite sprechenden, offen zu Tage liegenden Stellen einfach unterschlägt — und dann aus dieser ganz willkürlichen Construktion die ausschweifendsten Folgerungen zieht, wie die: dass die specifiischen Inhalte der aufeinander bezogenen Seinsmomente bei Spinoza zu blossen Schemen werden, deren Wesensbedeutung darin aufgeht, Anknüpfungspunkte logischer Beziehungen zu sein; oder: der gesammte Weltinhalt verflüchtige sich in einen rein formellen Thatbestand, oder: dass die Begriffe der Zeit, des Geschehens, des Werdens, des Zweckes, des Wirkens und Leidens, wie des Lebens überhaupt in einem consequenten Ausbau des Systems keine Stelle finde u. s. w. (S. 6).

Nun kommt aber noch Eins hinzu. Wenn wir Spinoza nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist beurtheilen wollen, so geht aus seiner Darstellung, sowohl im ersten Buch der Ethik, wie in den folgenden Büchern hervor, dass er gerade das Gegentheil von dem angenommen hat, was Sommer ihn behaupten lässt. Sowie Spinoza in seinen Sätzen tiefer in die Ableitung der einzelnen Zustände, der Essenz und Existenz, der unendlichen und endlichen Modi u. s. w. aus der göttlichen Substanz eingeht, stellt sich überall

heraus, so u. A. I Prop. 16, Coroll. 1, 24. Coroll. 25 Schol. und Coroll. 28 mit Demonstr. und namentlich Schol. zu Lehrs. 28, in welch Letzterem der Philosoph sich namentlich mit nicht zu überbietender Klahrheit ausspricht, — dass er in Wahrheit dem Sinn und Geiste nach dass Verhältniss der causa efficiens hierbei im Auge habe. Sp. ist hierzu auch nicht durch eine Jnconsequenz gelangt, wie S. meint, sondern der Grund für seine anfängliche Verwechslung von Erkenntnissgrund und realer Ursache ist von Schopenhauer bereits so überzeugend wie nur denkbar angegeben worden. Spinoza wollte den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, den er für seinen Begriff oder richtiger seine Anschauung der „Substanz" gar nicht nöthig hatte, festhalten und musste damit allerdings der Künstlichkeit verfallen, aus dem blossen Begriff, der blossen Definition die Existenz der Substanz ableiten zu wollen und somit auch die Folgezustände der Substanz so aus dieser Definition abzuleiten, wie aus einer mathematischen Definition einer Figur die Eigenschaften folgen, die in dieser Definition schon mitgedacht sind. — Ausserdem verführte Sp. zu dieser Verwechslung aber auch seine mathematische Methode, die, wie heute wohl allgemein anerkannt, eine Lieblingsidee der Zeit Spinoza's, auch nur mit der zeitlichen Seite der Philosophie Sp.'s, nicht mit ihrer inneren, ewigen Wahrheit zusammenhängt und unbeschadet des Inhalts seiner Philosophie als blosse Form abgestreift werden kann. Dass Sp. dem Geiste nach bei dem Verhältniss der Substanz zu ihren Folgezuständen die causa efficiens meint, dafür hätte sich S. und Andere* mit ihm einmal den berühmten Aus-

*) Wenn auch andere bedeutende Forscher den Irrthum Sommers theilen, wie u. A. Erdmann, obgleich sie lange nicht so krass, wie dieser, sich ausdrücken, und auch weit entfernt sind, alle die Folgerungen daraus zu ziehen, wie S., so macht das die Sache um nichts besser. Erdmann ist, denn auch von K. Fischer bereits bündig widerlegt worden und der scharfsinnige Busse drückt sich wenigstens vorsichtiger Weise dahin aus, dass bei Spinoza die Substanz sowohl Ursache als Erkenntnissgrund sei.

spruch Herder's in dem Briefe an Jacobi (abgedruckt bei Düntzer-Herder) vor Augen halten sollen:

„Es sei das πρῶτον ψεῦδος der Gegner Spinoza's, dass sie sie dessen Gott, das grosse ensentium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens als einen abstrakten Begriff ansehen, wie wir ihn uns formiren; das sei er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerrealste, thätigste Ens, das zu sich spreche: ich bin, der ich bin und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde.“ Für Sommer's weitere Angriffe gegen Spinoza, im Sinne einer fälschlichen Identifizirung von dessen Lehre mit dem modernen Materialismus, sind übrigens diese Worte Herder's wahrhaft prophetische. Denn diese falschen Darstellungen Sommer's gehen aus seinem Grundirrthum in der Auffassung der Spinozistischen Substanz, als dem πρῶτον ψεῦδος bei ihm, in der That so folgerichtig hervor, dass mit Nachweis des Irrigen in seiner Voraussetzung auch diese Folgerungen fast alle zusammenfallen. Die für uns hier besonders wesentliche Folgerung Sommer's, dass bei Spinoza der Mechanismus als Selbstzweck in der Natur hingestellt werde, ist von uns übrigens in dieser Schrift so bündig widerlegt worden, dass wir hier nicht mehr darauf einzugehen brauchen.

Nur einen Vorwurf, den S. gegen Spinoza erhebt, wollen wir noch herausgreifen, weil dieser wiederum unser Thema speciell berührt und oben im Text noch keine Beleuchtung erfahren hat. S. wirft nämlich Sp. vor, dass, wenn er erst im dritten Theil seiner Ethik der Natur des modus Gefühl und Wille, zwei höchst charakteristische Bestimmungen, die nicht aus dem Grundprincip folgten, sondern aus der Beobachtung des Lebens abstrahirt seien, beilege, diese Bestimmungen von ihm nur durch eine glückliche Inconsequenz seinem System eingefügt wären. — Dieser Vorwurf klingt auf den ersten Blick hin ganz plausibel. Es bleibt bei oberflächlicher Erwägung auffallend, dass Spinoza erst im dritten Buch der Ethik den Begriff des Willens einführt, statt ihn,

wie S. es verlangt, gleich im Beginne seiner Entwickelung in die Substanz zu verlegen und dann von hier aus consequent und hübsch systematisch Wille und Gefühl in den einzelnen Modis abzuleiten.

In Wahrheit verfährt der Philosoph hier aber mit der höchsten Bewusstheit und Besonnenheit. Die unendliche Existenz- und Wirkungskraft der Natur erscheint, wenn sie im einzelnen Geschöpf, im einzelnen Modus betrachtet wird, nach Eth: III, 6 bis 9 als Selbsterhaltungstrieb und Wille. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur mit der Begründung res singulares modi sunt, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinando modo exprimunt. Das genügt, um von dem Begriff der Snbstanz und ihrer Modi jede Unlebendigkeit fernzuhalten. Der Substanz selbst konnte aber Spinoza dennoch nicht Selbsterhaltungstrieb und Wille zuschreiben, denn der Begriff der Selbsterhaltung in unserer menschlichen Bedeutung, hat, auf die ganze Natur angewandt, keinen Sinn. Der Selbsterhaltungstrieb setzt voraus, dass etwas Äusseres da ist, gegen welches ein Wesen sich schützt, zusammenhält. Für die unendliche Natur aber, ausser der es nichts giebt, die von nirgends her eine Störung erleiden könnte, kann ein solcher Trieb nicht existiren. — Und wie recht Sp. daran gethan, auch den Begriff des Willens von der Substanz, dem Universum fernzuhalten, zeigt schon am Besten, abgesehen von vielen anderen Erwägungen, die Lehre Schopenhauers mit ihrer ungereimten Konsequenz von der Selbstaufhebung und Selbstverneinung des Willens, wonach der Entschluss einzelner Geschöpfe hier auf der Erde auch den Untergang der gesammten unendlichen Welt mit allen ihren Milchstrassen und Sonnen zur Folge haben soll.

Zu solchen und hundert ähnlichen Konsequenzen kommt man, wenn man menschliche Begriffe und Eigenschaften ohne Weiteres anthropomorphisirend auf die gesammte Natur überträgt. Die unendliche Natur wird stets dem Menschengeist zurufen: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir“ einem

Worte übrigens, welches ebenso wie der ganze Faust Goethe's in seinem philosophischen Theile, nur eine poetische Versinnlichung der Philosophie Spinoza's darstellt; und im Bewusstsein dieser Schranke bescheidet sich Spinoza demüthig, der Natur allerlei schöne Eigenschaften zuzuschreiben, von denen wir nicht wissen, ob sie der Natur angehören oder nicht. Darum verfällt er aber doch nicht in das andere Extrem des Materialismus, die Natur in einen todten Stoff zu verwandeln, in den die mechanische Bewegung das einzige Leben hineinbringt, sondern daraus, dass in den Geschöpfen Selbsterhaltungstrieb und Wille sich in höchster Kraft regen, folgert er, dass die gesammte Substanz, von der diese Äusserungen in jedem einzelnen Geschöpf nur einen unendlich minimalen Bruchtheil darstellen, der höchste Inbegriff lebendiger Schaffenskraft ist, ohne ihr desshalb auch Persönlichkeit und Wille zuzuschreiben. Mehr als dass sie den Inbegriff lebendiger Schaffenskraft bildet, lässt sich von der Substanz ehrlicher Weise nicht aussagen. — In einem ähnlichen Sinne spricht sich auch Heinze in Fr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie Band III S. 88, bei Gelegenheit der Zurückweisung der Treudelenburg'schen Auffassung Spinoza's aus, dass nach des Letzteren Philosophie wohl der Mensch, nicht aber Gott, der als *unendliche Substanz nicht eine Person sein kann*, nach Zwecken zu handeln vermag. Der geheime Grund, der Sommer zu seinen Angriffen gegen Spinoza treibt, kommt denn auch im Laufe seiner Darstellung ganz unverblümt zu Tage; alle Wiedersprüche bei Sp., meint er, würden sich gehoben haben, wenn er die Natur im theistischen Sinne als lebendige Persönlichkeit gefasst hätte. Es ist wirklich rührend, mit welcher Unbefangenheit S., trotz Kant's Kritik der reinen Vernunft, trotz Schopenhauer, trotz Spinoza, hier den persönlichen Gott wieder in die Philosophie einzuführen sucht. Wenn er von seinem Lehrer Lotze einen der schwächsten Punkte in dessen Philosophie unbesehen übernimmt, so sollte er doch etwas vorsichtiger darin sein, ihn bei der Kritik Spinoza's ohne Weiteres anzuwenden. Hier

hat er die Verpflichtung, ihn erst gegen Spinoza's wuchtige Angriffe zu vertheidigen, ehe er ihn, im kritischen Sinne gegen ihn verwendet.

Was nun aber die zweite Hälfte des Sommer'schen Aufsatzes betrifft, in der er die Einseitigkeiten der materialistischen Weltanschauung zu widerlegen sucht — wobei er in der Hauptsache aber auch nicht seine, sondern Lotze's Gedanken wiedergiebt — so enthält sie sehr viele hübsche Ausführungen über dieses Thema, die sich zum grossen Theil sogar mit unseren obigen Ausführungen berühren, und wir freuen uns, an ihnen von Neuem constatiren zu können, dass unsere Auseinandersetzungen oben im Text, obgleich von ganz anderen Grundlagen ausgehend und zu anderen Zielen führend, dennoch mit den Ansichten Lotze's vielfach zusammentreffen. Wir können dem Leser nur empfehlen, die betreffende geschickte Zusammenstellung S.'s a. a. O. durchzulesen.

Die zweite Arbeit von v. Oettinger, die sich mit unserem obigen Thema beschäftigt und Spinoza vom Standpunkt der engherzigsten Ortodoxie aus mit dem Materialismus in eine Reihe stellt, kann für uns hier überhaupt nicht in Betracht kommen. Sp. hat sich so ausführlich und überzeugend über die nothwendige Trennung von Theologie und Philosophie ausgesprochen, dass dieser Versuch Oettinger's, seine Philosophie nun doch wieder am Masstab der Theologie zu messen (er beklagt u. A., dass Sp. den dreieinigen Gott nicht ahne) — dadurch vollkommen gegenstandslos wird. Wir fühlen jedenfalls keine Veranlassung dazu, in einer philosophischen Abhandlung uns mit seinen Ausführungen auseinanderzusetzen.

Note VIII zu Seite 114.

Wie viele falsche Vorstellungen von den früheren Erklärern über die Lehre Spinoza's vom Willen verbreitet worden sind, ist geradezu unglaublich, wenn auch Sp. nicht ganz von dem Vorwurf freizusprechen ist, durch seine weithin zerstreuten Äusserungen, die den Gegenstand bald von dieser, bald von jener Seite betrachten, zu einem solchen Missverständnisse einen gerechten Anlass gegeben zu haben. Wir wollen schon ganz davon absehen, dass man trotz Spinoza's ausdrücklicher Gegenerklärung beständig die voluntas mit der cupiditas identifizirte und darnach dem Philosophen die wunderliche, im Grunde ungereimte Behauptung in den Mund legte, dass Intellekt und Wille im Sinne von Begehren bei ihm dasselbe seien. In Wahrheit hat er aber nur behauptet, dass mit dem Erkennen stets die voluntas, d. h. das Urtheil (ein blosses Wollen der Seele) verbunden sei. Eth. II. 45 nebst Coroll.

Einen anderen Irrthum der Interpreten, der mit dem früheren allerdings zusammenhängt, wonach die Seele bei Spinoza ein ausschliesslich erkennendes Wesen sei und das Wollen erst vom Erkennen bei ihm sich ableitete, haben wir bereits in Note 6 behandelt und widerlegt, und in dieser Widerlegung hatten wir in Tönnies bereits einen Vorgänger.

Jetzt wollen wir aber noch einen dritten Irrthum behandeln, der allerdings tiefer liegt, als die vorhergehenden. Eine der geläufigsten Vorstellungen von der Philosophie Spinoza's ist die, dass sie absolut die Willensfreiheit leugne und einen unbedingten Determinismus alles menschlichen Wollens statuire.

Wir behaupten nun aber, wie wir bereits oben im Texte ausgeführt haben, dass auch dieses, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, eine irrige Meinung sei, der nur sehr bedingt zugestimmt werden kann. Man hat auch hier den Philosophen, wie so oft, nach einzelnen, aus dem Zusammenhang herausgerissenen Stellen beurtheilt, statt alle Momente seiner Lehre gleichzeitig im Auge zu behalten. Was Spinoza in Wahrheit behauptet, ist nur, dass die einzelnen Willensakte der Menschen unbedingt der Nothwendigkeit unterworfen seien. Hierauf bezieht sich jene Stelle im I. 48 Schol: Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi etc., (während aus dem Lehrsatz 48 selbst, aus dem man gewöhnlich die Determinirtheit aller Willensäusserungen der Menschen folgert, noch nicht einmal dies in Wahrheit hervorgeht, da es hier nur heisst, dass wir kein freies Urtheil (voluntas) haben). Auch jene so oft wiederholte Stelle, so im Anhang zu Theil I. im II. 35. Schol. und anderswo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant, kann, wenn man die ganze Lehre der Ethik im Zusammenhange betrachtet, wie wir uns bald überzeugen werden, nichts Anderes bedeuten, als dass die einzelnen Willensakte durch bestimmte Ursachen determinirt sind. — Besonders ausführlich spricht sich der Philosoph bekanntlich in der Ep. 62 über die vermeintliche Willensfreiheit der Menschen aus, indem er hier u. A. scharfsinnig darauf hinweist, dass die Menschen ihre Willensfreiheit mit keinem besseren Recht behaupten, wie etwa ein Stein, dem durch einen Stoss eine gewisse Bewegung von aussen mitgetheilt wurde, der, wenn er Bewusstsein hätte, glauben würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Schopenhauer, der da, wo er nicht durch seinen Ungestüm oder seine Vereingenommenheit geradezu blind für Sp.'s Äusserungen wird, ihn überaus scharfsinnig zu beurtheilen weiss, hat diese Stelle aber gleich richtig (Welt als Wille und Vorstellung IV. Aufl.

Band I, Seite 150) dahin interpretirt, dass Sp. hier die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, auf die Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte einer Person übertragen will. Dass in der That diese Stelle des Briefes keinen anderen Sinn haben kann und Sp. neben dieser Nothwendigkeit und Determinirtheit aller einzelnen Willensakte der Menschen dennoch eine Freiheit des Willens bei den Menschen, wie bei allen Geschöpfen kennt, insofern in ihnen eine bleibende Eigenschaft, d. h. der innerste Charakter der Wesen zum Ausdruck kommt, zeigt unwiderleglich jene von uns so oft angeführte Stelle aus II. 45 Schol: „Etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur*). Busse (Über die Bedeutung der Begriffe

*) Die ganzen Betrachtungen Schopenhauer's üher die Determinirtheit der einzelnen Willensakte im Gegensatz zu der Freiheit des Willens an sich sind nichts weiter, als nähere Ausführungen des obigen Spinozistischen Satzes (und der verwandten Sätze Spinoza's, auf die wir in Note XII. zu sprechen kommen), ja zum Theil nur eine freie Uebersetzung desselben. So die folgenden Stellen (W. a. W. u. V. S. 338, 148) „Iedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt durchweg nothwendig: Dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. — Die Erscheinung, das Objekt, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt (Etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum), die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objekts (vis tamen, qua unaquaeque in existende perseverat) und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter, ist unmittelbare Erscheinung des Willens (ex natura necessitate naturae Dei sequitur). Wenn Sch. daher als Einleitung zn dieser Stelle bemerkt, dass hier auf's Deutlichste der Einheitspunkt jenes grossen Gegensatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vorliege, voran in neuerer Zeit oft, doch nie deutlich und gehörig geredet worden, so mag des Letzere gegenüber Kant, Sehelling oder anderen zeitgenössischen Philosophen vielleicht berechtigt gewesen sein; dem um zwei Jahrhunderte älteren Spinoza gegenüber, der diese ganze tiefsinnige Gedankenreihe zuerst in der modernen Phiosophie angeregt hat, der sich hier als wahrer Vater derselben enthüllt, war es, wie man gesehen haben wird, sicherlich nicht berechtigt. Diesem stand

„essentia“ und „existentia“ bei Spinoza; Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 10. S. 283 ff.) erklärt diese Stelle im Zusammenhang mit der ganzen Lehre von der essentia und existentia in der Hauptsache richtig dahin, dass nach Sp. die endlichen Dinge eine doppelte Beziehung haben: einmal zu den anderen endlichen Dingen, von denen die besondere Form und Gestaltung ihres Daseins in jedem Augenblick abhängt, und sodann zu der gemeinsamen Ursache Aller, Gott, von dem ihr Dasein überhaupt abhänge, in dem sie mit dem eigentlichsten und innersten Kern ihres Wesens wurzeln, — dass ferner nicht die Existenz der Dinge überhaupt, sondern nur die besondere, zufällige, zeitliche Art ihres Existirens Wirkung von Mittelursachen, nämlich anderer endlicher Dinge sei, das absolute Sein der Dinge dagegen von Gott direkt bewirkt werde.

Wir haben nun aber noch oben hinzugefügt, dass dieser innerste Kern des Wesens der Dinge (ihre essentia), mit dem sie unmittelbar in Gott wurzeln, im Sinne Spinoza's ihr Wille, ihr appetitus, ihre cupiditas sei, nach den bereits angeführten Stellen III. 9 Schol. „Appetitus . . . nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia“, 57 Dem. „cupiditas est ipsa unius cujusque natura seu essentia.“ Aus der ferneren Stelle ebenda: „Uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia

der Gedanke bereits so deutlich, wie Schop. selbst vor Augen. Dennoch ist das Verdienst des Letzteren um diese Lehre ein sehr grosses, erstens darum, weil er hier die echten Spinozistischen Gedanken mit allen ihrem Tiefsinn, gegenüber allen weniger vollkommenen Darstellungen derselben in der Zwischenzeit, wiederhergestellt hat und zweitens, weil er dasjenige, was bei Sp., wie so oft nur, dem allgemeinen Grundriss nach, (wie Feuerbach sich einmal über Sp. Philosophie äusserte, „nackt und hart“) erscheint, in concreter Weise versinnlicht und dadurch ein wirklich sinnliches Verständniss dieses Satzes bei Spinoza überhaupt erst ermöglicht hat. Schop. hätte aber besser gethan; seinem grossen Vorgänger hier die ihm gebührende Ehre zu erweisen; sein eigenes Verdienst wäre dadurch nicht geschmälert, sondern für jeden Urtheilsfähigen nur erhöht worden, statt dass jetzt sein „Sekretiren“ Spinoza's ein nicht eben sehr günstiges Licht auf sein Verfahren wirft.

alterius differt“ in Verbindung mit anderen (siehe Note V) ergiebt sich aber ferner, dass dieser Wille der einzelnen Geschöpfe ihr ganz besonderer, von Anderen sie unterscheidender Wille, also die besondere Mischung von Willenseigenschaften ist, die ihnen als einem besonderen Modus der Natur gegenüber allen anderen eigenthümlich zukommt, d. h. eben ihren „Charakter“ bedeutet. Offenbar erhält erst mit dieser Einsetzung von Wille und Charakter für essentia die an sich so scharfsinnige, aber unlebendige Erläuterung der Begriffe der essentia und existentia von Busse ihren wahrhaft verständlichen Sinn. Die besondere Form und Gestaltnng des Daseins der endlichen Dinge in jedem Augenblick, die besondere zufällige, zeitliche Art ihres Existirens, die immer von Mittelursachen abhängt, bedeutet offenbar nichts Anderes, als ihre einzelnen in der Zeit verlaufenden Willensakte, die immer von anderen Faktoren bestimmt werden. Der innerste Kern ihres Wesens, ihr absolutes Sein, mit dem sie in Gott wurzeln, ist dagegen ebenso offensichtlich ihr Wille an sich, die innerste Richtung ihres Willens, soweit er noch gar nicht in die Erscheinung tritt, noch nicht in einzelnen Akten sich äussert, mit der sie einen ganz bestimmten Modus der Natur repräsentiren (res particulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo experimuntur I. 25 Cor.), also ihr genau umschriebener, von Anderen unterschiedener Charakter. Ergiebt sich diese Deutung ganz ungezwungen und folgerichtig aus Spinoza selbst, so haben wlr oben im Texte aber auch nachgewiesen, dass nur mit ihr die Bestimmungen Spinoza's einen verständlichen, an der Erfahrung und Wirklichkeit selbst bestätigten und erprobten Sinn bekommen. Es folgt also aus unserem Schol. zu II. 45. in Verbindung mit der ganzen Lehre von der essentia und existentia, richtig verstanden, dass die einzelnen Willensakte der Menschen, die besondere Gestaltung ihres Willens in jedem Augenblick allerdings beständig von anderen Faktoren, einem endlosen Causalnexus der Dinge abhängen, und die Menschen in dieser ihrer besonderen Gestaltung des Willens, in ihren einzelnen Willensäusserungen so

wenig frei sind, wie ein Stein in den einzelnen Aeusserungen seines Wesens. Ebenso unwiderleglich ergiebt sich aber auch daraus, dass der innerste Kern des Willens der Menschen, ja aller Geschöpfe (denn es heisst ganz allgemein vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat), ihr ganz besonderer, ihnen eigenthümlicher Wille, ihr unveränderlicher, bleibender Charakter nicht mehr von irgend welchen äusseren endlichen Faktoren, von irgend welchen Mittelursachen bestimmt wird, sondern unmittelbar aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgt, d. h. aber, wie wir gleich finden werden, in Spinoza's Sinne frei ist. Fasst man also die Aeusserungen Spinoza's über die Willensfreiheit nicht einseitig nach denjeuigen Stellen der Ethik und nach Ep. 62, in denen nur die Determinirtheit des Willens betont wird, sondern im Zusammenhang des ganzen Systems auf, so lehrt der Philosoph dasselbe, was auch Kant in d. K. d. r. V. S. 560 — 586 und namentlich Schopenhauer lehren. Darnach stehen die einzelnen Handlungen der Menschen, ihre Willensakte in Raum und Zeit als die endliche Existenz derselben stets in Abhängigkeit von anderen Faktoren; wie Kant sich ausdrückt: stehen unter den Bedingungen aller Erscheinungen, die Gegenstände sinnlicher Erfahrung für uns sind, dass jeder Zustand einen früheren voraussetzt, von dem er bestimmt wird. Dagegen ist der innerste Charakter der Menschen, die bestimmte Richtung ihres Willens, ihre ewige Essenz, wie bereits Kant in diesem Abschnitt, wenn auch nur mehr andeutet, als positiv zu behaupten wagt, Schopenhauer dagegen in vollster Bestimmtheit und in Uebereinstimmung mit Spinoza ausführt, absolut frei. In ihm zeigt sich, wie Busse Spinoza hier richtig interpretirt, Gott ungehindert und frei waltend thätig. Spinoza lehrt also nur die Determinirtheit der einzelnen Willensakte der Menschen und der anderen Geschöpfe, **die Freiheit** des Willens dagegen, soweit diese den innersten Kern, die essentia, die unveränderliche Richtung des Charakters (und Geistes) bildet, mit dem die Geschöpfe unmittelbar in Gott wurzeln.

Nun ist aber noch nach zwei Richtungen hin dieser Begriff der Willensfreiheit bei Spinoza klar zu stellen und gegen Missverständnisse zu schützen. Wir haben oben beständig von der Freiheit des Wesens, des unveränderlichen, bleibenden Charakters der Menschen und aller Geschöpfe gesprochen und ebenso hier behauptet, dass die Essenz des Menschen nach Spinoza frei sei. Nun heisst es in dem vielgenannten Schol. aber nur vis tamen . . . qua unaquaeque in existendo perseverat ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Darnach scheinen wir oben zu viel behauptet und dort eine Freiheit statuirt zu haben, wo Sp. nur ein Abfliessen aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur annimmt. In Wahrheit haben wir damit den Sinn Spinoza's nur richtig getroffeu. Denn Sp. nennt bekanntlich, wie oft und besonders deutlich in der Ep. 62 von ihm ausgesprochen wird, diejenige Sache frei, die aus der blossen Nothwendigkeit ihrer Natur besteht und gezwungen die, die von etwas Anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. —

Es verhält sich hiermit das Genaueren folgendermassen: Sp. versteht unter Freiheit die Fähigkeit, aus der blossen Nothwendigkeit seines inneren Wesens, aus der Folgerichtigkeit seiner inneren Natur heraus zu handeln, ohne von äusseren Ursachen bestimmt und an der reinen Darstellung seines inneren Wesens gehindert zu sein. Nos tum agere dico, quum aliquid in nobis aut extra nos sit, cujus adaequata sumus causa, hoc est, quum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi III., Def. II. und verwandte Stellen. Diese Freiheit des Handelns enthält also zwei Momente in sich, ein negatives und ein positives. Negativ äussert sie sich darin, dass der freihandelndc Mensch von anderen Menschen in der Bethätigung seines ihm eigenthümlich angehörenden Wesens nicht gehemmt wird und positiv darin, dass er Wirkungen ausübt, Handlungen vollführt, die ausschliesslich aus seinem Wesen heraus begriffen werden können, die ausschliesslich den Stempel seines Charakters und Geistes an sich tragen.

Diese Freiheit, welche die strengste Nothwendigkeit nicht ausschliesst, ist aber die höchste, welche Sp: kennt; auch die Gottheit ist nach ihm nur frei, weil sie aus der Nothwendigkeit ihrer Natur allein besteht (s. Ep. 62). Dieser vom Philosophen aufgestellte Begriff der Freiheit ist, wie wir behaupten, aber auch zugleich der tiefsinnigste, der überhaupt je von einem Philosophen aufgestellt worden ist. Freiheit besteht in Wirklichkeit nicht darin, willkürlich in einem Augenblick so oder auch anders handeln zu können — das liberum arbitrium indifferentiae — oder zu dieser Zeit so, zu einer anderen anders handeln zu können, sondern die wahre Freiheit beruht darauf, aus der inneren Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit seiner Natur heraus so zu handeln, dass man gar nicht anders kann, dass eine Handlung Ausdruck eines starken uns ganz beseelenden Triebes ist, und dass unsere sämmtlichen Handlungen, weil sie aus dem stetig festgehaltenen Charakter abfliessen, in nothwendiger innerer Konsequenz mit einander stehen! Der Schein der Freiheit dagegen, der den Menschen so sehr schmeichelt, dass sie willkürlich handeln könnten, wie es ihnen gerade die Laune eingiebt, eine Freiheit, die sie daher nach dem treffenden Ausspruch Sp's. als das von ihnen begehrteste Gut, sogar der Gottheit beigelegt haben, ist ein blosses Trugbild von Freiheit, das bei näherer Untersuchung haltlos zerrinnt. Wer in diesem Sinn frei handelt oder zu handeln glaubt, wird jeden Augenblick von etwas Anderem angezogen, giebt jedem Eindruck nach, lässt sich bald von diesem, bald von jenem Anreiz in seinem Willen und Handeln bestimmen. Ein solcher handelt in Sp's. Terminologie gerade gezwungen, weil er zwar frei zu sein glaubt, in Wirklichkeit aber von zufälligen von aussen her gelegentlich angeregten Gelüsten beherrscht wird. Weit entfernt also, dass Sp. etwa mit seiner Willensfreiheit ein liberum arbitrium indifferentiae meint — das war schon dadurch ausgeschlossen, dass er die einzelnen Willensakte unbedingt von äusseren Ursachen determinirt sein lässt — er schliesst auch jede Willkür im Handeln des Menschen, im Sinne eines Abweichens von der Con-

sequenz seiner inneren Natur, als unfrei von dem wahren Begriff der Freiheit, aus. Wenn er also, um zu unserem Thema zurückzukommen, von dem innersten Kern der Menschen, ihrer essentia, behauptet, dass sie aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folge, so meint er damit dem Sinne nach, dass in dieser essentia hominis dieselbe Freiheit zu Tage trete, die der Gottheit selbst zu eigen ist, nämlich die, von anderen Ursachen an der Äusserung seines inneren Wesens nicht mehr gehindert zu sein, Wirkungen auszuüben, die nur aus diesem Wesen verständlich sind und das bedeutet, wie wir gefunden haben, die höchste Freiheit. Damit ist unsere Darstellung im Text, wie hier in der Note vollkommen gerechtfertigt.

Nun ist aber noch einem zweiten Missverständniss zu wehren. Busse (a. a. O. S. 299.) neigt zu der Ansicht hin, die bei einer nicht sehr scharf eindringenden Beurtheilung Spinoza's allerdings nahe liegt, dass nur der intuitive, ausschliesslich von adäquaten Ideen geleitete Geist im Sinne Sp's. frei handelt, nur in diesem der göttliche Kern der Essenz zum Durchbruch kommt, nur bei ihm Existenz und Essenz in Harmonie mit einander sind. Dass dies aber nicht richtig sein kann, lehrt unweigerlich der Wortlaut unseres Scholiums: vis tamen, qua u n a q u a e q u e in suo esse perseverare conatur, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur, darnach muss also jeder Mensch (auch jedes andere Geschöpf) einen solchen Kern seines Wesens haben, mit dem er unmittelbar in Gott wurzelt und von keiner Mittelursache bestimmt wird. Dies folgt auch aus der metaphysischen Grundlage des Systems. Denn die einzelnen Wesen bringen (nach Schluss des Appendix zu Theil I.: „Jis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam, quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda.“) die Natur Gottes in sehr verschieden abgestuften Graden der Vollkommenheit zum Ausdruck und dennoch heisst es von allen Modis ohne Unterschied: res particulares modi

sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

Folglich müssen auch Diejenigen, welche weit entfernt von intuitiver Erkenntniss sind, die zum grössten Theil aus inadäquaten Ideen handeln, dennoch einen Kern, eine Seite in ihrem Wesen haben, mit der sie unmittelbar in Gott wurzeln. Auch von Denjenigen, qui non solo rationis ductu gubernantur, sagt der Philosoph, dass sie einen wenn auch infimum gradum perfectionis in der göttlichen Natur bilden, mithin, wenn auch in schwächster Weise, die göttliche Natur ausdrücken. Es handelt sich also offenbar bei dem Unterschied zwischen ihnen und den höchsten intuitiven Geistern nur um einen Unterschied des Grades, nicht der Art. Nnr durch das Mehr oder Minder im Umfang ihrer göttlichen Essenz unterscheidet sich der Mensch, der den intuitiven ewigen Geist hat, von demjenigen, der zum Theil aus adäquaten, zum Theil aus inadäquaten Ideen handelt. Wir haben im Text daher mit Recht an dem Beispiel des Wagenlenkers und Operateurs gezeigt, dass auch diese, soweit sie aus zureichenden Vorstellungen handeln, eine Essenz darstellen, in der sie von nichts weiter abhängen, sondern unmittelbar die göttliche Natur in ihrer freien Schaffenskraft zum Ausdruck bringen. Der intuitive Geist unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, dass er in dem ganzen Umfang seines Wesens aus sich, d. h. frei handelt, während jene zum Theil aus adäquaten, zum Theil aus inadäquaten Vorstellungen d. h. unfrei handeln. Der Wagenlenker und Operateur können daher neben ihren Tugenden und Fertigkeiten, in denen sie frei handeln, von vielen Leidenschaften beherrscht werden, in denen sie unfrei handeln, während der intuitive Mensch alle Leidenschaften der höchsten Leidenschaft, d. h. der Liebe zur Natur (Näheres hierüber in der Moralphilosophie Spinoza's), unterordnen muss, und daher einen Geist besitzt, der unvergänglich und ewig ist.

Note IX zu Seite 118.

Wir haben oben zunächst als concretes Beispiel für die essentia, mit welcher die Dinge unmittelbar in Gott wurzeln, mit der sie im Gegensatz zu der zufälligen, zeitlichen Art des Existierens von aller Ewigkeit her sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden (K. Tr.: Theil I Cap. 1), den Charakter, den genau umschriebenen, unveränderlich das ganze Leben hindurch sich erhaltenden hingestellt. Auf ihn trifft dasjenige, was Spinoza von seiner essentia im Gegensatz zur existentia behauptet, vollkommen ungezwungen zu. Alle Züge in diesem bleibenden Charakter eines Menschen decken sich genau mit der Schilderung, welche der Philosoph von der essentia hominis entwirft, und die einzelnen Seiten in der begrifflichen Darstellung dieser essentia erhalten wiederum durch Substitution des „Charakters“ für „essentia“, einen verständlichen, den wirklichen Lebenserfahrungen entsprechenden Sinn. Weiterhin im Text halten wir daher den Charakter der Menschen resp. der Thiere als die Grundlage fest, auf der sich alle folgenschweren Entwickelungen vollziehen und unsere ganze neue Deutung der Intuition Sp's. beruht auf einer Synthese der Lehre von der essentia und existentia und dem Aufschluss, dass in der essentia hominis und der anderen Geschöpfe ihr „Charakter“ zu suchen sei.

Gegenüber diesen weitreichenden Folgerungen dürfte man sich aber darauf berufen, dass es zur Rechtfertigung unserer Behauptung nicht genügt, den Charakter als den mit den Bestimmungen des Philosophen sich adäquat deckenden Begriff aufzuweisen, sondern auch ein positiver Anhalt dafür in Spinoza

von uns aufgezeigt werden müsste. Dieser positive Anhalt ist nun aber in der That in Spinoza und zwar in grösster Bestimmtheit vorhanden und wir werden jetzt zeigen, dass man ihn nur nicht bemerkt hat, er aber dem Sinne nach vom Philosophen so deutlich ausgesprochen worden ist, dass nur das lösende Wort noch bei ihm fehlt.

Zunächst hat man bis auf Tönnies, der aber auch nicht die nöthigen Consequenzen daraus zieht, vollkommen die Stellen übersehen, nach welchen die essentia hominis in der cupiditas, im Willen liegt. — Es ist dies auch nicht etwa ein gelegentlicher Einfall Spinoza's, sondern tief begründet in seinen Principien; siehe Note VI. —

Nun gehen wir aber in unserer Deduktion, die uns zu der Gleichsetzung vom Wesen und Charakter der Dinge veranlasst, weiter. Nachdem Sp. in III, 6 den Selbsterhaltungstrieb resp. den Willen der Geschöpfe unmittelbar auf die unendliche Schaffenskraft der Natur zurückgeführt hatte, heisst es im folgenden Lehrsatz: dieser Selbsterhaltungstrieb sei nichts Anderes, als das gegebene wirkliche Wesen eines Geschöpfes datam sive actualem essentiam, wobei sich der Beweis darauf stützt, dass aus diesem gegebenen, bestimmten Wesen eines Individuums auch ganz bestimmte Wirkungen folgen, in diesem Falle die Macht (potentia) zur Selbsterhaltung. Es lehrt dieser Satz mit Beweis demnach, dass dieser Selbsterhaltungstrieb nicht ein abstraktes Vermögen von allgemeiner Natur ist, welches über den Trieben aller Wesen als ein genereller Begriff thront, von dem die Triebe in jedem einzelnen Wesen gleichmässig in derselben Gestalt abfliesen, sondern dass er sich verschieden äussert, sich modifizirt je nach dem bestimmten, dem gegebenen Wesen des betreffenden Individuums. Hiess es doch auch im Beweis zu Lehrsatz II, dass die einzelnen Dinge auf eine g e n a u u m s c h r i e b e n e Weise c e r t o e t d e t e r m i n a t o m o d o die schöpferische Kraft der Natur zum Ausdruck bringen. Da nun der Selbsterhaltungstrieb gleich dem Willen ist nach prop. 9 und 57 demonst.: und schol.; so ist dieser je nach der Individualität sich verschieden darstellende

Wille eines Menschen offenbar nichts Anderes — als sein Charakter.

Ergiebt sich mithin schon aus der allgemeinsten Erwägung, dass Spinoza unter der essentia nicht nur den Willen aller Menschen gemeinhin, sondern den genau umschriebenen Willen der einzelnen besonderen Individuen, also den Charakter der einzelnen Menschen versteht, so bestätigt sich diese Auffassung Schritt für Schritt noch genauer an den ferneren dahin gehörigen Ausführungen des Philosophen. In dem schol. zu Prop. 57, in dem es heisst, dass die Affekte eines jeden Individuums sich soweit von denen des Anderen unterscheiden, als das Wesen des Einen sich vom Wesen des Anderen unterscheidet, wird vom Philosophen aufs Feinsinnigste ausgeführt, dass die Affekte und Gefühlsregungen, die Freuden und Begierden der einzelnen Menschen, wie der ganzen Reihe der Thiere je nach dem verschiedenen Wesen derselben verschiedene sind und dass auch namentlich, wie der Philosoph am Beispiel des Geschlechtstriebes des Pferdes und Menschen, an der Freude des Trunkenen und des Philosophen ausführt, die Qualitäten der Empfindungen, die grössere Feinheit oder die gröbere Beschaffenheit derselben in den verschiedenen Geschöpfen variiren — je nach der höheren oder niedrigeren Stufe, welche ein Geschöpf seinem Wesen nach in der Stufenreihe der Geschöpfe einnimmt. Diese Verschiedenheiten in den Qualitäten der Begierden und Empfindungen, die bei den einzelnen Geschöpfen auftreten, bedingen aber in Wahrheit den „Charakter“ derselben. Je nach den ursprünglichen Charakteren der Menschen werden sie Freuden und Leiden in sehr verschiedener Weise empfinden, werden ihre Begierden gröbere, feinere, überhaupt mannichfach schattirte (abgestufte) sein. Spinoza ringt in dieser ganzen Auseinandersetzung offenbar nur mit dem Ausdruck, um es irgendwie auszusprechen, dass die Verschiedenheiten der Wesen der einzelnen Geschöpfe — in ihrem genau umschriebenen, in einer bestimmten Mischung von Neigungen, Affekten sich darstellenden „Charakter“ zu suchen sind. Nur den ihm noch nicht geläufigen Ausdruck

„Charakter“ braucht er nicht; dem Sinn und Geiste nach schwebt er ihm überall bei diesen Erörterungen vor. —

Dasselbe geht aus den oben bereits angeführten Definitionen des IV. Theils der Ethik hervor. Per perfectionem rei cujusque essentiam, quatenus certo et determinato modo existit et operatur, intelligo. Die Vollkommenheit eines Wesens soweit es auf eine gewisse und bestimmte Art existirt, ist aber wiederum der Charakter eines Menschen oder Thieres. Mit höchster, nicht misszuverstehender Deutlichkeit ist es aber in Definitio VIII ausgedrückt, dass das Wesen des Menschen in seinem Charakter liegt. Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc et virtus, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Wirkungen, die aber ausschliesslich durch die Gesetze der Natur eines bestimmten Menschen verstanden werdən können, also auf Grund seines eigenartigen, von Anderen ihn unterscheidenden, genau umschriebenen Wesens von ihm ausgehen, sind in unserem Sprachgebrauch Wirkungen seines Charakters. — So bekommen durch Einsetzung des Begriffs Charakter, der allen diesen Bestimmungen des Philosophen offenbar unausgesprochen zu Grunde liegt, alle diese Stellen einen übereinstimmenden, klar verständlichen Sinn.

Ist damit der direkte Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht geliefert, so liegt ein indirekter Beweis für dieselbe darin, dass thatsächlich die weitere Entwicklung dieser Begriffe essentia und existentia in der deutschen Philosophie seit Schelling, durch den die Gedanken Spinoza's zuerst wieder bewusst aufgenommen wurden, in der Richtung sich bewegt haben, in der essentia den Willen und demnächst den Charakter der Wesen zu sehen, welche Wendung endlich Schopenhauer mit deutlichstem Bewusstsein vollzogen hat. Die deutsche Philosophie hat also nur dasjenige explicite entwickelt, was implicite schon in den Erörterungen Spinoza's lag und es hiesse wenig Vertrauen zu dem Genius der Philosophie und zu den grossen geistigen Strömungen haben, die in der Philosophie von einem grossen Denker zum anderen

fliessen, wenn man annehmen wollte, dass diejenigen philosophischen Geister, welche den Begriff essentia, der von Spinoza mit so starkem deutlichen Bewusstsein in die moderne Philosophie eingeführt wurde, fortentwickelt haben, ihm willkürlich einen anderen Sinn untergelegt hätten als denjenigen, welchen Sp. ursprünglich bereits mit ihm verbunden hatte, aber noch nicht deutlich in moderner Terminologie auszudrücken wusste.

Note X zu Seite 124.

Für diese ganzen Erörterungen über den Gegensatz von Existenz und Essenz in der Philosophie Spinoza's ist aus der Literatur fasst ausschliesslich Ludwig Busse zu nennen. Dieser hat die genannten Begriffe an folgenden Stellen behandelt: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's. Inaug. Dissert. Berlin 1885, S. 41 ff., ferner in einem Aufsatz unter demselben Titel in Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik von Fichte und Ulrici, Band 91 S. 249—51, und besonders in dem Aufsatz: Ueber die Bedeutung der Begriffe „essentia" und „existentia" bei Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie von R. Avenarius. Band X, S. 283—306. Wenn wir von den wenigen nur gelegentlichen, allerdings sehr scharfsinnigen und treffenden Erläuterungen dieser Spinozistischen Begriffe von J. H. Löwe absehen, in dessen als Anhang zu „Die Philosophie Fichte's" herausgegebenen Abhandlung „Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale", Stuttgart 1862, namentlich S. 313,* welche jedoch in Busse's Betrachtungen nur viel ausführlicher behandelt, wiederkehren, so ist in allen übrigen Besprechungen über diesen wichtigen Punkt in der Philosophie Spinoza's so gut, wie nichts Brauchbares

*) Die vorzugsweise in Betracht kommende Stelle von Löwe lautet: Wir meinen die Unterscheidung Spinoza's zwischen einer essentialen Subsistenz der endlichen Dinge, die sie im ewigem unendlichen Wesen in Gestalt der Ewigkeit besitzen, und einer existentialen, zeitlichen und vergänglichen, der ihnen im Strome ihrer gegenseitigen Begrenzung durch einander zukommt."

enthalten. Die wenigen Bemerkungen in Buhle's Geschichte der Philosophie III. Abth. 2 S. 525—528, Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie S. 355 und Jacobi's: Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Mosis Mendelssohn 2. Ausgabe 1879 S. 197 und 202, auf die sich Busse seinerseits als auf die ihm vorangegangene Literatur beruft, sind ebenfalls von gar keiner Bedeutung, um so weniger, als Buhle Jacobi benutzt und Hegel wiederum Buhle einfach abschreibt. Ueberraschend ist es allerdings, dass Busse Löwe als seinen Vorgänger nicht erwähnt. Busse bleibt aber jedenfalls in der bisherigen Spinoza-Literatur der Erste, der die Bedeutung dieser Begriffe für die Spinozistische Philosophie ihrer ungemeinen Wichtigkeit entsprechend in ausführlicher Darlegung zu würdigen verstanden hat. Wir sind zu dem Verständniss dieser Begrifie, wie man oben im Texte sich überzeugt haben wird, aus einem ganz anderen gedanklichen Zusammenhange her gelangt und in der Hauptsache stand uns lange vor Busse die Bedeutung dieses Unterschiedes fest. Wir waren ursprünglich, abgesehen von einer Vertiefung in Spinoza selbst, vorzüglich durch ein Studium Schopenhauer's auf die hohe Bedeutung dieses Begriffpaars bei Spinoza aufmerksam geworden und es stellt sich somit hier heraus, dass Schopenhauer gewissermassen das Vergrösserungsglas ist, durch welches betrachtet die einzelnen Parthieen in Spinoza's System, die einzelnen Gedankenverknüpfungen desselben erst deutlich hervor- und auseinandertreten. Dagegen bekennen wir gern, bei der genaueren Durchführung unserer Erörterungen über die essentia und existentia Spinoza's, von Busse manchen nützlichen Wink erhalten zu haben.

An diese persönliche Rechenschaft mag sich noch eine Betrachtung allgemeinerer Natur anschliessen. Wenn man, noch abgesehen von unserer obigen Weiterdurchführung dieses Themas, auch nur die Erörterungen Busse's aufmerksam durchliesst, muss man verwundert sein, wie man hier in ein Gebiet in der Philosophie Spinoza's hineingeführt wird, dass sich gegenüber den geläufigen Darstellungen von dessen Philosophie

wie ein neuentdecktes Land ausnimmt. Wie war es möglich, fragt man sich unwillkürlich, dass den bisherigen Erklärern Spinoza's diese Seite seiner Philosophie, die Busse allein Stoff zu immer wiederholten Betrachtungen geben konnte, so gut wie ganz unbekannt blieb? Und doch liegt die Erklärung hierfür sehr nahe. Zu einem unverhältnissmässig grossen Theil bewegen sich die früheren Untersuchungen über Spinoza um die Grundfragen seines Systems, um die allgemeinsten metaphysischen Seiten desselben. Die Fragen nach der Bedeutung von Substanz und Attribut, und dem Verhältnisse derselben zu den modis, die Erörterungen über das Ausschliessen des Zweckbegriffs in seiner Philosophie, über den Parallelismus von Körper und Geist, über den eigentlichen Charakter seines Pantheismus, ob derselbe mehr theistisch oder unpersönlich gestaltet ist, u. s. w. kehren bei den Erklärern immer und immer wieder bis zum Ueberdruss, und über dieser beständig wiederholten Erläuterung der blossen äussersten Umrisse des Systems wurden die eigentlichen Feinheiten desselben, die viel lebensvolleren Specialfragen, welche das System einschliesst, einfach übersehen. Viele Erklärer glichen daher bei allem Scharfsinn und Fleiss, den sie auf Spinoza verwendet haben, Leuten, welche nicht müde werden, die Umfassungsmauern eines schönen Gebäudes immer von Neuem anzustaunen und sich an deren Erklärung abzumühen, statt einmal in das Gebäude selbst einzutreten und die Kostbarkeit der inneren Gemächer in Augenschein zu nehmen. Nur so konnte es kommen, dass Probleme, wie die von Busse behandelten, wie die von uns bereits in dieser Schrift in Angriff genommenen, bei den früheren Erklärern oft kaum nur angedeutet, viel weniger noch ausführlich behandelt oder gar erkannt sind. Und doch sind diese Fragen viel reizvoller und wie man sich wohl schon nach dieser Schrift überzeugt haben wird, weit fruchtbringender für das Verständniss Spinoza's; sie erschliessen viel mehr den ganzen Reichthum und die Tiefe seiner Philosophie, als alle Principienfragen über seine Zwecklehre, über den Parallelismus von Körper und Geist zusammengenommen.

Es geht hier heute in der Philosophie ähnlich wie in der Politik. Vor einem Menschenalter noch konnten über die Principienfragen, ob die Republik oder die Monarchie eine geeignetere Staatsform sei, über das verschiedene Mass der constituellen Freiheiten im Staate die leidenschaftlichsten Kämpfe, die heftigsten theoretischen Erörterungen entbrennen. Heute dagegen sind uns diese Fragen verhältnissmässig gleichgültig geworden, wir wissen, dass die Staatsformen an sich, unabhängig von dem Inhalt, der in sie hineingetragen wird, von untergeordneter Bedeutung sind. Heute fragen wir in erster Reihe, was ein Staat leistet für das geistige und materielle Wohl seiner Bewohner. Genau so sollte es heute in der Philosophie sich nicht um die allgemeinen Pnincipien der verschiedenen Systeme handeln, sondern darum, was eine Philosophie, in unserem Falle die Spinozistische, leistet für die Erkenntniss der concreten Welt und derjenigen Fragen, welche in ihr die Menschheit bewegen, für das richtige Verständniss der Welt der Erfahrung, des Handelns, der Leidenschaften.

Ob das Spinozistische System etwas mehr oder weniger theistisch gefärbt ist, an welcher Frage sich z. B. noch Löwe bei seinem wirklich scharfsinnigen Eindringen in die Einzelheiten des Systems vergeblich viele Seiten abquält, ist uns heute wirklich ziemlich gleichgiltig. Unter solchen Umständen ist es besonders erfreulich, dass in neuerer Zeit ein Busse, ein Tönnies wenigstens einen gewissen Anfang, den heute zeitgemässen Weg in der Erklärung Spinoza's zu beschreiten, bereits gemacht haben. —

Note XI. zu Seite 178.

Diese Lehre von der existentia und essentia stellt sich als eine der treibenden Kräfte in der ganzen modernen Philosophie dar. Sie aus der vollbewusst durchdachten, aber der Darstellung nach nur in genial hingeworfenen Strichen bei Spinoza sich gebenden Lehre zu einer in allen ihren Theilen wohl verarbeiteten, in ihren Consequenzen aufgehellten, an der Erfahrung und Wirklichkeit erprobten zu machen, darin bestand eine der wichtigsten Aufgaben der modernen deutschen Philosophie von Kant bis Schopenhauer, bis es diesem gelang, das Problem auf den deutlichsten, fassbarsten Ausdruck zu bringen, so doch, dass Spinoza's Gesammtauffassung dieses Problems immer noch weitblickender und harmonischer sich gestaltet, als selbst diese letzte geniale Phase desselben bei Schopenhauer, wie wir dies zum Theil schon oben dargelegt haben. Diese Behauptung wollen wir, wenn auch nur in einem kurzen Umriss, jetzt namentlich durch einen Vergleich Spinoza's mit Kant, etwas näher begründen. Dadurch wird die ungemeine Bedeutung der von uns oben behandelten Doktrin am besten beleuchtet.

Fassen wir die ganze Lehre von der essentia und existentia, wie sie sich durch alle Bücher der Ethik hindurchzieht, insbesondere Eth. I, Prop. 24. 25 ff.; II. Prop. 45 schol, 46. 47, IV. Schluss der Präfatio, Prop. 4 und V. 21—39, zusammen, nicht wie im Text mit ausschliesslicher Beziehung auf die Erkenntnisslehre, so ist ihr allgemeinster Sinn wohl dahin wiederzugeben, dass die Natur eine in unendlicher Ausdehnung und in der Ewigkeit, d. h. im unbegrenzten Genuss

des Seins frei schaffende Macht sei, die überall aus Freiheit, d. h. der inneren Nothwendigkeit ihres Wesens, aus ihrer inneren Wesensbestimmtheit und Folgerichtigkeit heraus handelt und welche in unendlich vielen Modis, in einer unbegrenzten Stufenfolge der Vollkommenheit von der höchsten bis zur niedersten sich auseinanderlegt, welche alle gleich ewig sind, wie die Natur selbst, indem diese jedem von ihnen ihre eigene frei schaffende Kraft, ihre essentia mittheilt. Wird dagegen eben dieselbe Natur von uns im menschlichen, endlichen Geist (d. h. in der Imagination) angeschaut, so stellt sie sich in lauter endlichen modis, endlichen Vorgängen dar, welche eine begrenzte Existenz haben (Eth. I, 28), in bestimmter Zeit und bestimmtem Raum von uns betrachtet werden V. 29 Schol., mithin entstehen und vergehen, (I. 15 Schol. am Ende, II. 30. 31 nebst Coroll) und welche in endlosem Kausalnexus gegenseitig durch einander bestimmt werden (I. 28), mithin nicht aus Freiheit, sondern im Banne einer unzerreissbaren Nothwendigkeit (richtiger eines Zwanges), mithin durch einen Mechanismus hindurch, wirken. Diese letztere Betrachtung ist die der verworrenen, menschlichen Einbildungskraft, und aus ihr wiederum zu der Betrachtung der Natur, wie sie in sich selbst ist, emporzusteigen, die Natur und alle ihre einzelnen Modi in ihrem ewigen Wesen, in ihrer Freiheit des Wirkens, herausgehoben aus dem Kausalnexus, im intuitiven Schauen zu erkennen, das ist das Ziel und darin besteht die Entwicklung des menschlichen Intellekts, wie sie die Erkenntnisstheorie aufstellt, und zugleich die Ethik fordert, welch' letzterer Gesichtspunkt hier indess bei Seite gelassen werden soll.

Vergleichen wir nun mit dieser Lehre Spinoza's, wie wir sie oben in Kapitel IV im Einzelnen ausführen, den berühmten Abschnitt in Kant's Kritik der reinen Vernunft: „Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen“ Seite 560—586, der sich ebenso in der Kritik der praktischen Vernunft wiederholt, so erkennen wir bald, wie trotz der Verschiedenheit der Ausgangspunkte beider Philosophen und der

Resultate, zu denen sie hingelangen, dennoch das Thema der ganzen Betrachtung offenbar dasselbe ist, die Kantischen Erörterungen sich genau um dasselbe Problem bewegen, welches Sp. in seiner Lehre von der Existenz und Essenz zuerst aufgeworfen hat. Ziehen wir gleich den ersten Satz des genannten Abschnittes der reinen Vernunft zur Vergleichung heran:

„Man kann sich nur zweierlei Kausalitäten in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum einer Ursache."

Da finden wir genau dieselbe Wahrheit ausgedrückt, die Spinoza in Eth. I. 28 ausspricht:

„Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Handeln bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache, welche auch endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, bestimmt wird: und diese Ursache wiederum kann nicht existiren, noch zum Handeln bestimmt werden, ohne dass es von einer anderen, welche auch endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, zum Existiren und Handeln bestimmt wird, und so fort in's Endlose."

Der Kantische Gedanke, dass alle Kausalität auf Zeitbedingungen beruht, ist in diesem Satze implicite ebenfalls ausgesprochen. Denn wenn ein Einzelnes endlich ist (res quae finita est), so muss es in der Zeit entstanden sein und in der Zeit auch wieder vergehen und wenn es von einem anderen endlichen Zustand bestimmt werden soll, so muss stets ein Zustand vorangegangen sein, in dem dieser neue

Zustand noch nicht war u. s. w. Dass die Bestimmung durch einen endlosen Kausalnexus aber stets eine begrenzte Dauer und Zeit des so Bestimmten voraussetzt, hat Sp. auch direkt in Eth. II, 30 ausgesprochen, wo die begrenzte Dauer des menschlichen Körpers, unter Zurückbeziehung auf unseren Satz I. 18 daraus hergeleitet wird, dass dieselbe von einer endlosen Reihe von Ursachen bestimmt werde.

Und was führt Kant nun weiter in dem genannten Abschnitt durch? Alle Erscheinungen, Alles, was Gegenstand sinnlicher Erfahrung für uns ist, unterliegt einer endlosen Kette von Ursachen und Wirkungen, hat daher keine Freiheit, einen Zustand von selbst anzufangen, sondern steht unter dem Zwange einer Nothwendigkeit, wonach jeder Zustand einen früheren voraussetzt, von dem er bestimmt wird und dies gilt für alle Erscheinungen der Sinnenwelt, mithin auch für den Menschen und alle Handlungen desselben. — Das Letztere behauptet auch Spinoza, nicht nur in seiner Lehre von der Determination aller einzelnen Handlungen und Willensakte der Menschen, sondern auch, wie wir oben im Texte gezeigt haben und woraut wir hier besonders verweisen, weil es speziell in den hier von Kant behandelten Zusammenhang hineingehört, in V. 29 Demonstr., wonach die wirkliche gegenwärtige Existenz des menschlichen Körpers, — worunter Sp. nichts Anderes versteht, als die einzelnen in der Zeit verlaufenden Handlungen der Menschen, — unter der Dauer oder Zeit erfasst und mithin, wie Alles, was endlich ist, entsteht und vergeht, ebenfalls einem endlosen Kausalnexus unterliegt (nach I. 28).

Nun muss aber den Erscheinungen, fährt Kant fort, weil sie keine Dinge an sich sind, ein transcendentaler Gegenstand zu Grunde liegen (Kritik der. r. V. Seite 566) und dieser unterliegt nicht den Bedingungen der Sinnenwelt, er hat vielmehr die Freiheit, einen Zustand von selbst anzufangen, wiewohl seine Wirkungen und Erscheinungen in der Sinnenwelt ihrerseits mit anderen Erscheinungen nach Naturgesetzen zusammenhängen. Somit hat auch der Mensch neben seinem

empirischen Charakter, wonach seine ganze Handlungsweise, alle seine einzelnen Handlungen durch vorangegangene Ursachen nothwendig determinirt sind, (S. 577 am Ende), einen intelligibeln, nach welchem er im innersten Grund seines Wesens dennoch frei, von nichts Anderem bestimmt ist.

Das ist wiederum dem Sinne nach und zum Theil sogar bis auf den Wortlaut herab dasselbe, was Spinoza im Schol. zu Lehrsatz 45 sagt: „Etsi unaquaeque res ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Obgleich jedes Wesen von einem anderen einzelnen Wesen bestimmt wird, in gewisser Weise zu existiren, so folgt dennoch die Kraft, mit der ein jedes im Existiren verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes,*“ d. h. der Essenz nach wurzeln nach Spinoza alle einzelnen Wesen in Gott und werden von diesem unmittelbar bestimmt, nicht durch Mittelursachen eines endlosen Kausalnexus und Mechanismus. In ihrem innersten Wesen, im Kern desselben sind sie mithin frei, an der freien Schaffenskraft der Natur unmittelbar theilnehmend.

Von diesen intelligibeln Charakteren der Dinge sagt Kant dann noch genauer, dass sie im Gegensatz zur Erscheinung aller Dinge in der Sinnenwelt, die stets in Raum und Zeit von uns angeschaut werden und einem endlosen Kausalnexus unterliegen, ausser Raum und Zeit existiren, („In Ansehung des intelligibeln Charakters gilt kein Vorher oder Nachher,“ K. D. v. V. S. 581) von nichts bestimmt werden, frei sind und ein Vermögen haben, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen („diese ihre Freiheit kann man

* Inwiefern diese Nothwendigkeit Spinozas sich in Wahrheit mit Kant's Freiheit deckt, welche dem Wesen der Dinge zukommt, darüber siehe Note VIII.

nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“; Kr. d. r. V. S. 581—582). Kant behauptet mithin von den intelligibeln Charakteren dasselbe, was Spinoza von den Essenzen der Dinge, den ewigen Modis, der corporis essentia sub specie aeternitatis II. 45 Schol, und V. 29. Schol. sagt: „Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus,“ also ausser der Zeit oder Dauer. —

Die Verschiedenheit ihrer Standpunkte, sowohl im Ausgangspunkt, wie im Ziel ihres Philosophirens, liegt allerdings auf der Hand. Kant betrachtet die Sinnenwelt als die uns allein gegebene, allein reale, die wir zu erkennen vermögen; die andere, die intelligibele Welt nur als eine gedachte, die wir concret „in ihrer positiven Gestalt“ wie K. sagt, nicht erfassen können. Spinoza geht umgekehrt von dem Standpunkt der ewigen und unendlichen Natur aus und behauptet, diese ewige Natur in ihrer frei schaffenden Kraft sei das wahrhaft Reale, die Auffassung der Sinnenwelt sei nur eine verworrene, inadäquate, unvollkommene Erkenntniss der Dinge, bedingt durch die Schranken unserer endlichen menschlichen Natur, unseres endlichen Intellekts, der beständiges Entstehen und Vergehen sieht, beständigen Causalnexus, wo in Wahrheit nur ewig freischaffende Kraft waltet. Diese verworrene Betrachtung vermögen wir Menschen aber aufzugeben und in der Intuition zur Erkenntniss der Natur und ihrer Wesen, ihrer einzelnen Modi zu gelangen, wie sie in sich ewig, frei handelnd, aus allem Causalnexus herausgehoben sind.

K. sagt ferner, Raum und Zeit sind nothwendige Formen unseres auffassenden Intellects, die auf das Ding an sich keine Anwendung finden. Sp. betrachtet Raum und Zeit als eine verworrene, abstrakte Auffassung der unendlichen Ausdehnung

und Ewigkeit, indem wir diese in der Imagination uns in Theile zerlegt vorstellen.

So gross demnach die Verschiedenheiten in Beider Auffassung auch sind, noch viel frappirender ist aber der gemeinsame Kern der Betrachtung. Man sieht deutlich, dass die Kantische Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter sich genau in den Bahnen bewegt, die Spinoza bereits gezogen hatte, dass sie im Grossen und Ganzen, (von den kleinen Differenzen abgesehen) nur eine weitere Durcharbeitung des Problems ist, welches Spinoza am Eingange der modernen Philosophie mit grösster Bestimmtheit aufgeworfen hatte. Und da die Lehre von der Erscheinung und dem Dinge an sich, von der Idealität von Raum und Zeit mit diesem Problem auf's Engste zusammenhängt, so stellt sich der eigentliche Kern der Kr. d. r. V. und auch die ganze transcendentale Aesthetik gewissermassen als eine Fortsetzung, Weiterverarbeitung der Ideen Spinoza's dar. Diese Verwandtschaft der Lehre Spinoza's von der Existenz und Essenz mit der Kantischen Lehre von der Erscheinung und dem Dinge an sich fühlt auch Busse richtig heraus („Über den Unterschied d. existentia und essentia in der Ph. Sp.'s." Zeitschr. f. Philosoph. und ph. Kritik. Band 10, S. 290); wenn er meint, dass man den Unterschied des absoluten Seins der Dinge und des endlichen Seins derselben bei Sp., eben der essentia und existentia, mit den Kantischen terminis, dem S e i n a n s i c h und dem E r s c h e i n u n g s s e i n charakterisiren könnte. —

Nun hat aber Kant Spinoza nur ganz oberflächlich gekannt, nur in der Kritik der Urtheilskraft geht er etwas genauer und auch hier nur auf einen Punkt seiner Lehre ein; eine direkte Einwirkung der Spinozistischen Philosophie auf ihn ist gänzlich ausgeschlossen und doch haben wir uns überzeugt, wie im Grunde genommen in Kant's Betrachtungen nur die Gedanken Spinoza's wiederkehren und weiter verarbeitet werden, nur deutlicher und schärfer beleuchtet zum Ausdruck gelangen. Ersieht man daraus einerseits, wie es in der geistigen Welt (übrigens nicht bloss in der Philosophie, sondern

auf allen Gebieten geistigen Schaffens), mächtige unbewusste Strömungen giebt, die den Einzelnen in seinem Denken beherrschen, ihn in Bahnen hineindrängen, die schon vor ihm von anderen Denkern gezogen sind, so zeigt es andererseits aber auch auf's Deutlichste, mit welcher Genialität und inneren Klahrheit des Bewusstseins Spinoza die Probleme der modernen, namentlich der deutschen Philosophie zuerst ausgesprochen und in den weiteren Entwicklungsgang derselben gewissermassen hineingeworfen hat. —

Denn, um zu Kant zurückzukehren, so konnte sich die Lehre von der Erscheinung und dem Dinge an sich in der Gestalt, die er ihr verliehen und in der sie sich so deutlich als ein blosser Durchgangspunkt verrieth, unmöglich in der deutschen Philosophie erhalten. Kant's Behauptung von der blossen Erkennbarkeit der Erscheinung in der Sinnenwelt, der doch ein Ding an sich gegenüberstehen müsse*, welches von uns aber immer nur gedacht, aber nie positiv bestimmt werden könne, dieser negative Standpunkt konnte in der deutschen Philosophie unmöglich bestehen bleiben, und so beginnt denn besonders mit Schelling der ganz nothwendige Versuch, dieses Ding an sich wieder positiv zu bestimmen. Hier gerieth er allerdings zum Theil wieder in die von Kant glücklich beseitigte Mystik und in unbewiesene Behauptungen mancher Art hinein, bis es endlich Schopenhauer gelang, die positiven Resultate der Kantischen Kritik zu ziehen, und in eben so idealer, wie in der Hauptsache wenigstens, bis auf einige mystische Parthieen seiner Philosophie, besonnener Weise uns die Erkennbarkeit des „Dinges an sich" in willensfreier, intuitiver Erkenntniss aufzuzeigen. —

* Die letztere Behauptung begründet bekanntlich den grossen Gegensatz zwischen K. selbst und so vielen seiner empiristischen und positivistischen Nachfolger, u. a. der ganzen heutigen englischen Philosophie und mancher philosophirenden Naturforscher, die das „Ding an sich" als vermeinten unnützen Ballast einfach über Bord geworfen haben, damit aber der Kantischen Philosophie ihren tiefen Hintergrund genommen, jedenfalls also aus ihr ganz etwas Anderes und unendlich viel Flacheres gemacht haben, als was sie bei ihrem Urheber ist.

Mit Schelling beginnt aber auch die bewusste Wiederaufnahme der Spinozistischen Gedanken, die von da ab in der deutschen Philosophie mitbestimmend blieben für die weitere Ausgestaltung eben der Gedanken von der Erscheinung und dem „Ding an sich“, dem empirischen und intelligibeln Character, der intuitiven Erkenntniss u. s. w., wie denn Schopenhauer für diese seine intuitive willensfreie Erkenntniss sich zum grossen Theil auf eben die Sätze Spinoza's beruft, die auch wir bei der Erläuterung der scientia intuitiva herangezogen haben. In Schopenhauer endlich finden wir von Neuem in vielen Hauptpunkten, namentlich in Bezug auf das Objekt der Intuition und noch vielmehr wie bei Kant, die wunderbarste Übereinstimmung mit den vorhin angeführten Ideen Spinoza's, nur dass jetzt nach diesem langen Gedankenprozess diese Ideen, die bei Spinoza nur in den äussersten Umrissen, als feste Grundlinien gewissermassen gezogen sind, in der vollsten Ausführung im Einzelnen, in ihrer Anwendung und Verdeutlichung in concreter Erfahrung, mit warmem blühendem Colorit ausgefüllt, wiederkehren. —

Damit haben wir in aller Kürze aufgezeigt, wie in der That die Lehre Spinoza's von der Existenz und Essenz nebst den ihr verwandten Lehren eines der treibenden Probleme waren, welches die gesammte deutsche Philosophie seit Kant beschäftigte, bis sie in Schopenhauer einen relativen Abschluss erhalten hatte, an den wir in unseren Untersuchungen dieser Schrift wieder anknüpfen, um Spinoza weiterhin zu erläutern. Denn auch Schopenhauer hat den tiefen Gedankengehalt Sp. bei weitem noch nicht erschöpft und ihm zudem durch seinen Idealismus und Pessimismus ganz falsche Zusätze gegeben, von denen wir Spinoza's Philosophie erst wieder zu befreien und in ihrer ersten Gestalt herzustellen bemüht sind. Genaueres über die einzelnen Phasen dieser Entwickelung Spinozistischer Gedanken von Kant bis Schopenhauer wird man noch in der Note 12 finden.

Note XII zu Seite 153.

In Bezug auf richtiges Verständniss der intuitiven Erkenntniss bei Spinoza ist uns naturgemäss noch wenig vorgearbeitet worden, wenigstens in der engeren Literatur, die sich speziell mit Spinoza beschäftigt. Da man die ratio Spinoza's bisher nie verstanden hatte, so konnte man auch die intuitive Erkenntniss nicht richtig auffassen. Was sich in dieser Beziehung dennoch Brauchbares, hier und da, vorfindet, ist, wie wir uns am Schluss dieser Note überzeugen werden, mehr instinktiv richtig geahnt, als wirklich verstanden und von einer sinnlich konkreten Erfassung der Intuition weit entfernt. Derjenige, der uns auch hier, zwar nicht in Bezug auf die intuitive Erkenntniss selbst, die er zum Gegenstand einer besonderen Besprechung überhaupt nicht gemacht hat, aber wenigstens auf dem Wege zu einer Erschliessung ihrer wahren Bedeutung am Meisten entgegengekommen ist, ist wiederum Busse. Er führt uns mit einer treffenden Äusserung auch auf einen zweiten Grund, weshalb die bisherigen Erklärer der Intuition so wenig wahrhaft Erspriessliches über sie zu Tage gefördert haben. Er sagt mit Recht, dass der Inhalt der ganzen Erkenntnisstheorie Spinoza's durchaus auf dem Verhältniss von Essenz und Existenz berufe und ohne Einsicht in dasselbe gar nicht verstanden werden könne (a. a. O. S. 300). Nun haben sich über dieses so wichtige Verhältniss ausser Busse von den älteren Erklärern nur Jacobi und in neuerer Zeit allein Löwe (siehe hierüber Note X) tiefer eindringend verbreitet, während die übrigen Erklärer in befremdender Weise dieses Verhältniss so gut wie garnicht berührt haben. Daher ist es kein Wunder,

dass auch ihr Aufschluss über die Intuition nur sehr oberflächlich und abstrakt, oder auch direkt falsch ist. —

Wir wollen jetzt diejenigen Interpreten, die sich überhaupt ausführlicher über die Intuition verbreitet haben, der Reihe nach kurz besprechen.

Kuno Fischer, bei dem überhaupt die Behandlung der Erkenntnisstheorie Spinoza's die schwächste Seite seiner Reproduktion des Philosophen ist, äussert über die Intuition direkt eine falsche Ansicht. Nach ihm (a. a. O. S. 482) ist die intuitive Erkenntniss „die Idee Gottes und der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt." Dies ist in solcher Allgemeinheit, ohne näheren Zusatz ausgesprochen, direkt falsch und irreleitend.

Die Definition der Intuition in II, 40 Schol. lautet: Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Dass in dieser Definition der Nachdruck auf der Erkenntiss der essentiae rerum liegt, zeigt unwiderleglich V 24: „Q u o m a g i s r e s s i n g u l a r e s i n t e l l i g i m u s, e o m a g i s D e u m i n t e l l i g i m u s." Besonders wichtig ist in dieser Beziehung auch die Begründung dieses Satzes durch I. 25 Coroll: Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Ebenso ist von Wichtigkeit die Demonstratio des folgenden Lehrsatzes. Hier heisst es, unter nochmaliger Wiederholung der Definition der Intuition, mit einer kleinen Abweichung im Wortlaut, indem hier das essentiae formalis weggelassen wird, weiter: et quo magis hoc modo intelligimus, eo magis (per prop. praec.) Deum intelligimus. Der Syllogismus ist also hier folgender: Die intuitive Erkenntniss erkennt die essentiae rerum. Da wir aber Gott ebenfalls vorzüglich in den einzelnen Dingen erkennen, so erkennen wir in der intuitiven Erkenntniss Gott. — Folglich fasst hier Sp. die intuitive Erkenntniss vorzugsweise als Erkenntniss der res singulares auf. Darnach besteht also ebenfalls die intuitive Erkenntniss nicht in der der Attribute allgemeinhin, sondern

in der Erkenntniss der Attribute in ihren Affektionen, ihren Modis oder anders ausgedrückt der Modi in ihren Attributen. —

Dass es sich hier nicht um einen blossen Wortstreit, sondern um eine tiefer liegende Principienfrage handelt, zeigt V 36. Schol. — Wo bliebe der hier so energisch betonte Unterschied zwischen der ratio als cognitio universalis und der scientia intuitiva als cognitio der rerum singularium, wenn die letztere eine Erkenntniss der Attribute allgemeinhin sein sollte? Fassen wir die Attribute allgemein auf, ohne sie in ihren Affektionen, ihren Modis, den res particulares zu betrachten, so erkennen wir an ihnen weiter nichts, als dass sie unendlich und ewig sind und ausserdem noch, dass unmittelbar aus ihrer absoluten Natur motus et quies im Attribut der Ausdehnung und die idea Dei oder der intellectus infinitus im Attribut der cogitatio folgen (I. 21). Damit ist die Erkenntniss der Attribute, abgesehen von ihren Affektionen, erschöpft. Das bleibt aber an sich noch immer eine cognitio universalis, das ist noch keine cognitio rerum singularium. Der Nachdruck liegt daher offenbar in der Definition der Intuition auf procedit ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

Die ganze Definition II, 40 schol. lässt sich mithin nur auf zweierlei Weise auffassen. Entweder man versteht sie so, wie wir es in unserer vorigen Schrift vorgeschlagen haben, dass Sp. die adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum auf die ratio bezieht und daher in dieser Definition sagt: Die Intuition schreitet von der ratio, als der ersten Stufe der zureichenden Erkenntniss, fort zur zureichenden Erkenntniss des Wesens der einzelnen Dinge, als der höheren Stufe der adäquaten Erkenntnissart. Das giebt auch einen sehr guten Sinn; denn die ratio, als Erkenntniss des Gemeinsamen aller Körper, besteht eben darin, dass sie die Darstellung eines und desselben Attributs und die Ruhe und Bewegung der Körper einschliesst. Sie ist also auch eine Erkenntniss des Attributs der Ausdehnung, von Ruhe und Bewegung; das konnte sehr wohl ausgedrückt werden durch idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum. — Erscheint aber diese Interpretation zu

gewagt, namentlich mit Rücksicht darauf, dass es hier heisst Dei attributorum, das Attribut der Ausdehnung also nicht allein betont ist, während die ratio dem strengen Wortlaut nach nur das Gemeinsame aller Körper im Auge hat, so ist eine zweite Auslegung, die sich von der ersten aber auch nicht weit entfernt, die ungezwungenste. Darnach würde sie etwa bedeuten: „die Intuition beginnt mit der Erkenntniss der Attribute Gottes d. h. deren Ewigkeit und Unendlichkeit und der Erkenntniss von motus et quies im Attribut der Ausdehnung und der idea Dei im Attribut des Denkens. Dies ist ihre Grundlage, bleibt aber an sich noch immer eine allgemeine Erkenntniss, eine cognitio universalis und steht der ratio noch weit näher, höchstens auf dem Grenzpunkt zwischen der ratio und der Intuition. (Sie auch oben im Text S. 165 ff). Die Intuition vollendet sich daher erst zu ihrer eigentlichen Wesenheit, wenn sie von dieser allgemeinen Erkenntniss als Grundlage zu ihrer wahren Funktion fortschreitet, der Erkenntniss der Essenzen der Dinge, der res singulares, der res particulares, der Modi der Attribute sowohl der extensio, wie der cogitatio. Erst dadurch tritt ihr unterscheidendes Kriterium gegenüber der ratio scharf hervor.

Sie ist daher vor Allem eine Erkenntniss der res singulares, aber allerdings angeschaut in ihren Attributen, nach II. 45 nebst Schol. Der Sinn dieser beiden Stellen ist der, dass wenn wir die res singulares erkennen, quatenus in Deo sunt, nämlich mit ihrer vis, qua unaquaeque in existendo perseverat, alsdann ihre idea die Auffassung desjenigen Attributs einschliessen, dessen Modi sie sind, d. h. also, wir erkennen in der Intuition die einzelnen Modi in ihren Attributen, oder mit anderen Worten wir erkennen sie nicht als endliche Modi, in Zeit und Raum, sondern als ewige Modi, angeschaut in den Attributen oder in der unendlichen und ewigen Natur Gottes oder kurz zusammengefasst: Die Intuition ist die Erkenntniss der ewigen Modi der Natur, — oder wie Busse sagt, sie ist die Erkenntniss, welche die wahren Essenzen der Dinge zeigt. Wenn wir sagen, sie ist die Erkenntniss der ewigen Modi der

Natur, so schliesst das die Erkenntniss der Attribute schon mit ein, denn wir können die modi nur als ewige erkennen, wenn wir sie in ihren Attributen anschauen. —

Weit richtiger und schärfer als K. Fischer drückt sich daher schon der ältere Sigwart aus, (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert Tübingen 1839 Seite 98): Die Intuition ist die unmittelbare Erkenntniss aller Dinge **in** und **aus** göttlichen Attributen, wobei also der Nachdruck auf der Erkenntniss der Dinge, der res particulares, liegt. — Als ganz besonderen Zeugen für unsere Auffassung, die wir hier auch streng methodisch aus der Ethik abgeleitet haben, können wir aber Goethe mit seiner lebensvollen Auffassung Spinoza's anführen, dessen hierhergehörigen Ausspruch uns van Vloten bei Gelegenheit seiner trefflichen Charakteristik der Spinozistischen Philosophie als Wirklichkeitsphilosophie (Baruch d'Espinoza zyn leven en schriften, Amsterdam 1862 S. 1 ff.) anführt „Vergieb mir," schreibt Goethe in einem Briefe vom 9. Juni 1785 an Jacobi, „dass ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren näheren und tieferen Betrachtung niemand mehr ermuntern kann, als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blick alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen."

Bei Fischer fehlen eben die vermittelnden Untersuchungen über das Verhältniss der essentia und existentia, wodurch auch sein Verständniss der Intuition ein ungenügendes bleiben musste.

Einer wirklich lächerlichen Verdrehung macht sich übrigens in dieser Hinsicht, im Vorbeigehen bemerkt, Trendelenburg in seinen Historischen Beiträgen z. Philosophie Band III S. 390 schuldig, wenn er meint, die res singularis, welche die Intuition erkenne, im Gegensatz zu den notiones communes der ratio (es ist übrigens nie von einer res singularis, sondern stets nur von den res singulares bei Spinoza die Rede) sei Gott.

Auch J. E. Erdmann, der sich überhaupt sehr lakonisch

über die Intuition ausspricht (Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Auflage. Berlin 1878. II. Band S. 73) führt uns in ihrem Verständniss nicht weiter; seine Bemerkungen, dass sie es im Unterschiede von der ratio nicht mit dem Bedingten und Abgeleiteten, sondern mit dem Unbedingten zu thun habe, macht uns über ihr Objekt nicht viel klüger.

Ein grosses Stück weiter, als alle bisherigen genannten Erklärer führt uns dagegen Busse in dem richtigen Verständniss dieser Erkenntnissart. Nach ihm ist die Intuition (a. a. O. S. 300), wie bereits erwähnt, die Erkenntniss, welche die wahren Essenzen der Dinge zeigt und sie folgt **aus** der und **auf** die Erkenntniss Gottes. Dass dieses richtig ist, beweist übrigens V. 31 nebst Demonstr.

In diesem letzteren Bussischen Zusatz ist übrigens — um hier ein Missverständniss zu vermeiden — die Erkenntniss Gottes im anderen Sinne gemeint, als in demjenigen, den wir bei Fischer kritisirt haben. Hier ist nicht die Rede von der Erkenntniss Gottes als Objekt der intuitiven Erkenntnissart, von dem wir in dieser Schrift allein handeln; denn Objekt derselben sind nach Busse die wahren Essenzen der Dinge. Hier meint B. vielmehr, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergiebt, den subjektiven Zustand, in dem wir uns befinden oder in den wir gelangen müssen, um zur intuitiven Erkenntniss fähig zu sein. Hier ist von dem Subjekt der intuitiven Erkenntniss die Rede. In diesem Sinne muss allerdings die Erkenntniss Gottes der Erkenntniss der ewigen Affektionen seiner Attribute vorhergegangen sein. In diesem Sinne bedeutet sie nach Prop. 30. 31. Demonstr., dass der Geist von aller sinnlichen endlichen Betrachtung, der imaginatio und memoria sich befreit hat und im ewigen Geist sich selbst und alle Dinge anschaut, dadurch zum Bewusstsein der Ewigkeit (V. 22. 23 und 29) und schliesslich zur Erkenntniss Gottes kommt (V. 30). Hierfür ist vor Allem eine innere Reinigkeit des Herzens, der Leidenschaften nöthig, indem der Mensch alle Leidenschaften zu äusseren sinnlichen Gütern in die eine höchste Leidenschaft, die Liebe zur Natur versenkt haben

muss (in den amor Dei), nach dieser alle Affekte regelt (V. 14. 15 ff.) und dann aus dieser Liebe heraus zur wahren ewigen Erkenntniss gelangt. (V. 39.) Dies Alles geht uns hier nicht unmittelbar an, da es sich, wie gesagt nicht auf das Objekt der intuitiven Erkenntniss, auf die Gegenstände, die wir in der Intuition erkennen, sondern auf das Subjekt der Intuition bezieht. — Wir werden in der Moralphilosophie Sp.'s indessen finden, dass es sich auch hier nicht um eine allgemeine Erkenntniss Gottes handelt, sondern im eigentlichsten Sinne des Wortes um eine Erkenntniss, die von den res singulares ausgeht, nämlich um einen höchst individuellen Zustand des Erkennens, im Gegensatz zu der allgemeineren Erkenntnissart der ratio.

Jetzt verfolgen wir weiter, was B. hinsichtlich der Objekte der intuitiven Erkenntniss uns an die Hand giebt. Sie ist nach ihm also die Erkenntniss, welche die wahren Essenzen der Dinge zeigt. Um darnach zu verstehen, wie B. die intuitive Erkenntniss auffassen würde, müssen wir uns demnach seine Auffassung der wahren Essenzen der Dinge vergegenwärtigen. Die Essenzen der Dinge sind nach ihm der eigentlichste und innerste Kern ihres Wesens, mit dem sie unmittelbar in Gott wurzeln, im Gegensatz zu der besonderen Form und Gestalt ihres Daseins in jedem Augenblick, die immer von anderen endlichen Dingen abhängt, (nach II, 45 schol.); ihre absolute Existenz, im Gegensatz zu der besonderen, zeitlichen zufälligen Art ihres Existirens; ihr absolutes Sein, welches von Gott direkt bewirkt wird, im Gegensatz zu der durch Mittelursachen bewirkten besonderen und zeitlichen Art ihres Existirens. Und wir bemerken hier noch einmal ausdrücklich, dass auch der scharfsinnige Löwe (a. a. O. S. 312) die Essenz der Dinge, im Gegensatz zu ihrer Existenz ebenso auffasst. B. fährt dann weiter fort, dass diese zeitliche Existenz der Dinge stets die unvollkommene, endliche, vergängliche, eine besondere, gleichsam verzerrte und karrikirte Form ihrer absoluten, ewigen Essenz sei und präcisirt dieses Verhältniss noch schärfer und treffender dahin, dass das absolute Sein

durch den Mechanismus zeitlich in viele aufeinanderfolgende Existenzformen gleichsam auseinandergezerrt sei, deren jede dem wirklichen, allen zu Grunde liegenden Sein nur annähernd, nur unvollkommen entspreche.

Sehen wir von einigen kleinen Differenzen, in denen wir uns mit dieser Auffassung befinden, ab, wie dieselben schon zum Theil aus unserer Ausführuug im Text für den aufmerksamen Leser hervorgeleuchtet haben werden, und die wir an anderer Stelle ausführlicher behandeln wollen, so liegen hier bereits alle Elemente vor, aus denen wir, wenn auch aus einem ganz anderen Gedankenkreise herkommend, mit Busse uns berührend, unsere Deutung der Jntuition Spinoza's herleiten konnten. — Nach B. verhalten sich auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, Essenz und Existenz zu einander, wie ein ewiges unmittelbar von Gott bewirktes Sein der Dinge zu einer Anzahl zeitlich aufeinanderfolgender Existenzformen, die dem wahren allen zu Grunde liegenden Sein stets nur unvollkommen entsprechen. Dass dieses „stets" auf ein meist zu reduciren ist, haben wir in unserer Arbeit gezeigt, denn wir haben nachgewiesen, dass unter Umständen eine Harmonie zwischen Essenz und Existenz wohl möglich ist. Diese Differenz zwischen uns und Busse, kann an dieser Stelle jedoch ignorirt werden, weil auch bei Uebereinstimmung von Essenz und Existenz die Existenz immer grundverschieden von der Essenz bleibt, diese endlich, jene ewig, ausser Raum und Zeit ist. — Wir finden also bei Busse bereits das Verhältniss ausgedrückt, welches wir unserer obigen Erklärung der Intuition Spinoza's zu Grunde legten: dass wir in der Intuition alle Wesen erkennen, nicht in ihren einzelnen Handlungen und Willensäusserungen, wie sie immer von anderen Faktoren abhängig sind, sondern als ewige ausser aller Zeit in der Natur aufgefasste Charaktere; aufgefasst ferner in ihrer vollen unverkürzten Wirksamkeit, wie sie dieselbe im realen Leben wegen der entgegenstehenden Hemmnisse nur selten zu zeigen vermögen, wie sie vielmehr ihrer ursprünglichen Anlage nach in der Natur vorhanden sind. —

Bis hierher deckt sich also, ganz im Allgemeinen betrachtet, unsere Auffassung der Intuition mit derjenigen, welche Busse auf Grund seiner Erklärung der Begriffe: Essenz nnd Existenz logischer Weise selbst entwickeln müsste, und es ergiebt sich schon hieraus die tiefe Wahrheit des Busseschen Ausspruchs, dass ohne ein Verständniss der essentia und existentia die Erkenntnisslehre Spinoza's nie zu verstehen sei. Selbst wenn wir auf dieser Efappe des Aufschlusses über die Intuition stehen bleiben wollten, würden wir zu einer, den früheren Erklärungen der Intuition gegenüber, bereits wunderbar aufhellenden und klärenden Auffassung gelangt sein.

Nun hat aber B. bei allem Scharfsinn, mit dem er die übrigen Stellen, die sich in den verschiedenen Schriften Spinoza's über die essentia finden, aufzuspüren gewusst hat, doch einige und zwar die wichtigsten übersehen, die in seine bereits gefundenen Formeln eingesetzt, alsbald seine noch abstrakten Vorstellungen und Auffassungen erst in wirklich sinnlich concrete, fassbare und wahrhaft verständliche umwandeln, — aus dem bei ihm noch übrig bleibenden X erst eine bekannte Grösse machen Es sind dies, wie bereits oft erwähnt, diejenigen Stellen in Eth: III. 6. 7. 9 nebst 57 und schol zu 57, in denen von Spinoza die essentia gleichgesetzt wird dem Selbsterhaltungstrieb oder Willen zum Leben, wie Tönnies sich richtig ausdrückt und weiterhin der cupiditas der Geschöpfe. Wir wiederholen hier des Nachdrucks halber noch einmal: „Appetitus nihil aliud est quam ipsa hominis essentia, III. 9. Schol. ; cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia; ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt III 57. dem.

Sodann erinnern wir hier noch einmal an die Ableitung dieser Gleichsetzung. Nach III. 6. besitzt jedes Geschöpf Selbsterhaltungstrieb, weil es die Macht, durch die Gott existirt und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Sein Selbsterhaltungstrieb ist also nichts, als die unendliche

Existenz- und Schaffenskraft der Natur, — in einem bestimmten, genau umschriebenen Modus angesehen, gewissermassen auf diesen einen Modus als ein Segment der Natur beschränkt. Aus diesem Selbsterhaltungstrieb des Wesens leitet sich aber nach III. 9 wiederum der Selbsterhaltungstrieb der Seele in ihren zureichenden, wie unzureichenden Vorstellungen ab und dieser Trieb auf Geist und Körper zugleich, auf den ganzen Menschen bezogen, ist sein appetitus oder wenn mit Bewusstsein verbunden, seine cupiditas. Folglich geht die cupiditas, der Wille des Menschen, wie aller Thiere u. s. w. direkt zurück auf die unendliche Existenz und Schaffenskraft der Natur, und so ist es nur folgerichtig, dass die cupiditas der Wesen, ihr Wille für identisch erklärt wird mit ihrer essentia, mit der sie unmittelbar in Gott wurzeln, wie Busse die Essenzen der Wesen ganz richtig charakterisirt.

Noch unmittelbarer geht das Resultat dieser Deduktion aus II. 45 Schol: hervor. Hier heisst es geradezu, dass der Selbsterhaltungstrieb der Geschöpfe an sich, abgesehen von der bestimmten Art ihres Existirens, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes abfliesse: vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat (also derselbe Ausdruck wie in III. 6.) ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Also auch hieraus ergiebt sich, dass der innerste Kern des Wesens der Dinge, mit dem sie unmittelbar in Gott wurzeln, ihr Wille ist.

Durch diesen Aufschluss, den wir oben gegeben haben, in Verbindung mit der Lehre von der essentia und existentia wird nun offenbar mit einem Schlage eine wirklich lebensvolle Interpretation der scientia intuitiva Spinoza's erst ermöglicht. Erst hierdurch schwinden die Nebel der Unbestimmtheit und Abstraktheit, die Busse's Bestimmungen immer noch anhaften. Darnach ist also:

Der eigentlichste und innerste Kern des Wesens der Dinge, der Geschöpfe, mit welchem sie unmittelbar in Gott wurzeln, ihr besonderer, eigenartiger Charakter, der als solcher von nichts weiter abhängig, eine direkte Wirkung Gottes ist

und die ewige und unendliche Natur in einem bestimmten, genau umschriebenen Modus offenbart: (res particulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. (I. 25. Coroll).

Die besondere Form der Gestaltung ihres Daseins in jedem Augenblick, die zeitlich aufeinanderfolgenden Existenzformen, deren jede der ewigen Essentia des Dinges nur unvollkommen entspricht, sind dagegen:

Die einzelnen, endlichen Willensäusserungen- und Akte jedes Geschöpfes, die beständig von anderen endlichen Faktoren, von Mittelursachen abhängen; die zeitlich und örtlich bedingten einzelnen Äusserungen dieser ewigen Charaktere aller Geschöpfe. Wir verweisen hierbei abermals auf das so wunderbar klare Cap: XIV des Traktats D. J. E. und auf Eth: V. 29. Schol: res duobus modis a mobis ut actuales concipuntur u. s. w. —

Offensichtlich schwebte diese von uns hier begründete Auffassung aber auch Busse bereits, wenn auch noch unbewusst vor und nur eine gewisse Befangenheit, ein zu grosses Kleben am Buchstaben Spinoza's verhinderte ihn augenscheinlich zu dieser Formulirung bereits hinzugelangen. Was heisst es denn Anderes: die besondere Form der Gestaltung des Daseins der Dinge in jedem Augenblick, die zeitlich aufeinanderfolgenden Existenzformen der Dinge, — wenn wir bedenken, dass res bei Spinoza in II. 45 Schol: III. 6 u. ff; u. 57 garnicht Dinge bedeuten, sondern wie wir aus III. 6 unzweifelhaft ersehen, mit Geschöpfen zu übersetzen ist — als: die einzelnen, endlichen Willensäusserungen dieser Geschöpfe, in den einzelnen Momenten ihres Daseins und Lebens und als die zeitlichen resp. räumlichen Besonderheiten, unter denen diese Charactere der Wesen sich jedesmal im Leben zeigen? Busse hat sich eben von der buchstäblichen Übersetzung des Wortes: „res“ nicht losmachen können und hieraus schon allein — noch abgesehen von seinem Übersehen der Identifizirung von essentia und cupiditas bei Spinoza — erklären sich seine farb-

losen, abstrakten Formeln, die nirgends die concrete Wirklichkeit berühren.

Mit dieser Einsetzung ist demnach unsere obige Interpretation der Intuition vollkommen gerechtfertigt.

Die Intuition erkennt demnach:

Die ewigen, unveränderlichen und bleibenden Charaktere, Prototype aller Geschöpfe, vor Allem der zahllos verschiedenen menschlichen Indiviualitäten, wie sie allen einzelnen über deren ganzes Leben hin zerstreuten Handlungen zu Grunde liegen, erfasst die einzelnen zahllosen Modi der Natur, welche diese in verschiedenen Graden der Vollkommenheit zur Offenbarung bringen. Eth. I Appendix gegen den Schluss Jis autem, qui quaerunt u. s. w.) Sie erkennt darnach das aus dem ganzen weit zerstreuten Leben aller Individuen (der actualis corporis existentia) einheitlich zusammengefasste Bild ihrer ewigen Charactere, die corporis essentia sub specie aeternitatis, und beleuchtet alle möglichen Individualitäten der Welt ihrem inneren Wesen nach. Das kommt aber zum Ausdruck in den Gestalten der Kunst, vor allem der Dramatik, die in ihnen dem Leben einen zu allen Zeiten gleich wahren Spiegel seines innersten Wesens entgegenhalten soll.

Haben wir damit die wichtigsten Autoren, die sich mit der Intuition Spinoza's eingehend beschäftigt haben, einstweilen erledigt — wir kommen nachher bei dem Rückblick auf das Verhältniss der drei Erkenntnissarten zu einander auf Fischer und die beiden Sigwart's noch einmal zurück, — so wird es zur Unterstützung und Bekräftigung unserer Deutung der scientia intuitiva dienen, wenn wir jetzt noch einen Blick auf diejenigen Philosophen werfen, die sich nicht direkt mit Spinoza's scientia intuitiva beschäftigt, dieselben aber in ihre eigene Philosophie mit aufgenommen und in ihr weiter entwickelt haben. Hierbei kommen in der von uns betrachteten

Rücksicht hauptsächlich Schelling und Schopenhauer in Betracht. —

Interessant ist es aber noch vorher einen Blick auf Kant's Bestimmung der intuitiven Erkenntniss zu werfen. Da Kant eine intuitive Erkenntniss als eine uns Menschen mögliche überhaupt nicht gelten liess, so konnte natürlich seine Definition der Intuition auch nur sehr unbestimmt und wenig positiv ausfallen. Bemerkenswerth ist es aber doch, dass er da, wo er sie überhaupt erwähnt, einzelne Momente in ihr ganz richtig und durchaus in Uebereinstimmung mit Spinoza bestimmt hat. Es sind, soviel wir bemerkt haben, vorzüglich zwei Stellen, eine in der Kr. d. r. V. und eine in der Kr. d. Urtheilskraft, in welchen Kant die Intuition etwas ausführlicher erwähnt. In dem berühmten Abschnitt: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena S. 311—312 heisst es: „Der Begriff eines Noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch, als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand, sondern ein Verstand, für den er gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen."

An dieser Stelle giebt Kant drei Bestimmungen über die Natur der intuitiven Erkenntniss,

1) dass wenn sie möglich wäre, sie intelligible Gegenstände erkennen würde. Das stimmt mit Spinoza überein, dessen ewige Essenzen der Dinge, wie wir oben gesehen haben, mit dem zusammenfallen, was Kant die intelligiblen Charaktere der Dinge nennt.

2) bestimmt Kant, dass die Intuition nicht discursiv durch Kategorien erkennt. Das ist ziemlich selbstverständlich. Das hatte schon Giordano Bruno richtig erfasst und das behauptet auch Spinoza, indem er der Intuition im Gegensatz zur Ratio, die sich des Schliessens bedient, unmittelbare Erkenntniss der

Dinge, die weder der rationellen Erfahrung noch des logischen Schliessens bedarf, zugesteht. K. T. II. Cap. 1. 4 f., und

3) behauptet Kant, dass die intuitive Erkenntniss eine nicht sinnliche Anschauung sei. Das statuirt auch Spinoza, indem die scientia intuitiva nach ihm nicht Einzelthatsachen in sinnlicher Anschauung, sondern die ewigen Essenzen der Dinge im reinen Geist erkennt. Nur muss zu Kants Bestimmung, um das Wesen der Intuition vollkommen zu bestimmen, noch hinzugefügt werden, dass die intuitive Erkenntniss zwar eine nicht sinnliche, wohl aber eine intellectuale Anschauung der Dinge sei. Denn die scientia intuitiva ist zwar im Gegensatz zur imaginatio nicht sinnliche, sondern intellektuale Erkenntniss; im Gegensatz zur ratio aber auch nicht rein verstandesmässige Erkenntniss, sondern allerdings wiederum eine unmittelbare Anschauung der Dinge, aber eine geistige, intellektuale Anschauung. Sie erkennt nicht mehr sinnliche Einzelthatsachen, sondern ewige Wesen, welche unzähligen einzelnen sinnlichen Thatsachen und Vorgängen als Urbilder, Prototype zu Grunde liegen; diese Urbilder schaut sie aber unmittelbar an, so unmittelbar, wie unsere Sinne einzelne sinnliche Vorgänge erfassen. Darum führt sie auch bei Spinoza den so bezeichnenden Namen scientia intuitiva; ein Name, welcher beide Seiten derselben, ihre intellektuelle und ihre anschauliche Natur gleichmässig berücksichtigt und Schelling hat die scientia intuitiva daher vortrefflich mit intellektueller Anschauung wiedergegeben, wenn auch leider der Name oft das Beste bei Schellings eigener Reproduction dieser Erkenntnissart ist. —

An der zweiten Stelle in der Kr. d. U. Seite 349 heisst es:

„Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht, wie der unsrige, discursiv, sondern intuitiv ist, von synthetisch Allgemeinem, der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, zum Besonderen geht, das ist aus dem Ganzen zu den Theilen.“

Diese zweite Stelle ist auch deshalb höchst bemerkens-

werth, weil Goethe, indem er sie in dem Theil seiner Schriften anführt, der „Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen" betitelt ist (Ausgabe von Cotta VI. S. 582—583), an sie eine der vorzüglichsten Beurtheilungen jenes Punktes in der Kantischen Philosophie knüpft, wonach diese die intuitive Erkenntniss intelligibler Gegenstände unserem menschlichen Verstande abspricht, — eine Beurtheilung, die ein richtigeres Verständniss der Kantischen Philosophie einschliesst, als oft in ganzen Bänden über Kant enthalten ist. Wir fügen auch diese Goethe'sche Stelle ohne jeden Commentar hier bei; der Leser wird den Zusammenhang derselben mit unseren jetzigen Ausführungen sofort erkennen:

„Als ich die Kantische Lehre, wo nicht zu durchdringen, doch möglichst zu nützen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfahre schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnissvermögen auf's engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete. Er mochte freilich bemerkt haben, wie anmassend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenigen Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht, um voreilig etwas festzusetzen, eine Grille, die ihm durch's Gehirn läuft, den Gegenständen anzuheften trachtet. Desswegen beschränkt unser Meister seinen Denkenden auf einen reflektirende, discursive Urtheilskraft, untersagt ihm eine bestimmende ganz und gar. — Sodann aber, nachdem er uns genugsam in die Enge getrieben, ja zur Verzweiflung gebracht, entschliesst er sich zu den liberalsten Aeusserunngen und überlässt uns, welchen Gebrauch wir von der Freiheit machen wollen, die er einigermassen zugesteht. In diesem Sinne war mir folgende Stelle höchst bedeutend." Folgt die oben erwähnte Stelle aus K. d. U. v. Kant.

„Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, uns in eine

obere Region erheben, uns an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellectuellen derselbe Fall sein, dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Theilnahme an ihren Productionen würdig machen. Hatte ich doch erst unbewust und aus innerem Triebe auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darsteilung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abentheuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, muthig zu bestehen.“

Gehen wir nun aber auf die Kantische Äusserung näher ein, so haben wir dasselbe, was K. hier behauptet, bei der Intuition Spinoza's ebenfalls nachgewiesen. Im Gegensatz zur ratio, welche das Gemeinsame aller Körper, d. h. die gemeinsamen Bewegungserscheinungen der Materie erkennt, mithin den Körper aller Geschöpfe auf eine Zusammensetzung von bewegten kleinsten materiellen Theilen zurückführt, und nun aus den Theilen das Ganze erkennen will, geht die Intuition umgekehrt von der unmittelbaren Anschauung des einheitlichen Charakters der Geschöpfe, als Ganzem, aus, und schreitet von ihr fort zur Erkenntniss der einzelnen Theile, welche den Körper zusammensetzen. —

Weiter geht nun aber Kant's Auffschluss nicht und müssen wir uns nunmehr für die Bestätigung unserer Deutung der Intuition zu Demjenigen wenden, der zuerst nach Kant versucht hat, dessen Ding „an“ sich und die intellektuelle Anschauung wieder positiv zu bestimmen, — zu Schelling. Von einer unmittelbaren Vergleichung der intellektuellen Anschauung Schelling's mit Spinoza's scientia intuitiva, wie wir eine solche soeben selbst zwischen Kant's und Spinoza's Anschauung über die Intuition ziehen konnten, kann nun aber keine

Rede sein und diejenigen Autoren, die eine solche ganz naiv vorgenommen haben und Sch's intellektuelle Anschauung für eine unmittelbare Erweiterung der Intuition Sp's halten, kennen die Philosophie des Letzteren wirklich sehr oberflächlich. Dazu hat Schelling, ganz abgesehen davon, dass seine begrifflichen Deduktionen dieser Erkenntnissart bei seiner geistreich hin und her fahrenden Manier jede Klarheit und Sicherheit entbehren lassen, viel zu sehr fremdartige Elemente in sie hineingemischt, die Spinoza ausdrücklich perhorrescirt. Die Lieblingsidee Sch's, die den Grund seiner ganzen Identitätsphilosophie bildet, dass die intellektuelle Anschauung „im Absoluten" zugleich das Reale und Ideale, Subjekt und Objekt, Sein und Denken umfasse, stimmt nicht, wie Sch. glaubt, mit Spinoza überein, sondern wird von dessen Philosophie auf's Entschiedenste ausgeschlossen. Denken und Ausdehnung sind nach Sp. wohl in der Substanz eines, für unsere menschliche Auffassung aber ewig geschieden. Denn die Attribute sind Dasjenige, was unser Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend, erfasst und wenn unser Erkenntnissvermögen die Substanz daher unter zwei Attributen, dem des Denkens und der Ausdehnung, begreift, so kann es keine intellektuelle Anschauung geben, die noch über diese Auffassung hinaus beide Attribute in der Substanz oder im Absoluten als eins erkennt. Die Substanz oder das Absolute als solches ist nach Sp. für uns überhaupt nicht erkennbar, sondern wird nur bald unter dem einen, bald unter dem anderen Attribut von uns angeschaut. — Wir haben es hier also mit einer romantisch überfliegenden Idee Sch's zu thun, die einem grossen Theil seiner Ausführungen über die intellektuelle Anschauung jenen in leeren Phantasieen sich ergehenden, im Grunde vollkommen unfruchtbaren Charakter verleiht, der eine Vergleichung mit Spinoza's scharfen deutlichen Bestimmungen ganz von selbst ausschliesst.

Eine zweite Seite in der intellektuellen Anschauung Sch's, die wir ganz absondern müssen, ist der — im Grunde allerdings leicht erklärliche — exclusive Hochmuth, mit dem er

diese Erkenntnissart als etwas über alle sonstige menschliche Erkenntniss Erhabenes und von ihr absolut Abweichendes hinstellt. Natürlich, je weniger eine solche Idee feste Wurzel in der Wirklichkeit hat, desto erhabener über alle Wirklichkeit hinausgehend erscheint sie leicht ihrem Urheber. — Auch dieser Charakter der intellektuellen Anschauung steht im schärfsten Kontrast zu Sp's scientia intuitiva, die der Philosoph, wenn er den Weg zu ihr auch schwierig nennt, und sie daher als etwas Grosses und Seltenes nur auserlesenen Geistern in ihrer vollen Kraft zuertheilt, doch ihrer Anlage nach als in jedem Menschen vorhanden hinstellt.

Dieser letztere Unterschied leitet uns zu dem tieferen Grunde hin, warum Sch's intellektuelle Anschauung von der scientia intuitiva Sp's so weit abweicht. Schelling hatte die Ableitung der dritten Erkenntnissart Sp's nie verstanden, der sie ausdrücklich von der ratio, der wissenschaftlich-exakten Erkenntniss durch Erfahrung ausgehen und stets mit ihr Hand in Hand gehen lässt. Dadurch wird die Intuition Spinoza's zu einer das Wesen der Dinge, das „Ding an sich" durchschauenden Erkenntniss, die aber stets ihre festen Wurzeln in der Erfahrung behält und in ihr eine beständige Correktur gegen jede willkürliche Phantasterei und abstrakte Leere hat. Schelling's intellektuelle Anschauung, ja seine ganze Philosophie dagegen, weil er die ratio, die Erfahrungs-Wissenschaft, vollkommen missachtete, ja nicht einmal eine Ahnung von ihrer wahren Bedeutung hatte — er wollte sie bekanntlich durch seine Naturphilosophie ersetzen — und sich nur auf seine intuitive Anschauung verliess, steht für alle Zeiten als ein warnendes Beispiel dafür da, wohin es führt, wenn ein wirklich feinsinniger Geist, der ohne Zweifel mit wirklich intuitivem Blick begabt war, aprioristische Aufschlüsse über das Wesen der Dinge gewinnen zu können glaubt, ohne die Zwischenglieder der rationellen, naturwissenschaftlichen Erkenntniss, auf welchen die Wahrheit als auf unveräusserlichen Pfeilern ruhen muss, jeden Augenblick zu berücksichtigen.

Da, wo Schelling über Gebiete spricht, auf denen von

einem intuitiven Blick vorzugsweise ein richtiges, tiefes Urtheil über die Dinge abhängt, wie über die Kunst, den Staat, die Geschichte, oft auch über die Philosophie in ihren allgemeinen Aufgaben, entwickelt er daher oft überraschend tiefsinnige, erhabene und nicht allein verstandesmässig formale, sondern wahr und warm empfundene Ansichten, die sich den höchsten Urtheilen über den Staat und die Kunst, die je von berufenen Künstlern selbst gefällt worden sind, anschliessen. Wir benutzen gern diese Gelegenheit, um unsere höchste Bewunderung für seinen Geist auf diesen Gebieten auszudrücken und es ist unendlich zu bedauern, dass Sch's sonstige Mängel auch diese glänzende Seite seiner Begabung in der Gegenwart fast vollständig haben in Vergessenheit gerathen lassen. Nur muss bemerkt werden, dass auch in solchen Urtheilen viel mehr die künstlerische Anlage in Schelling es ist, welche ihn hier das Richtige fühlen liess, als eine klare philosophisch-begriffliche Durchdringung, die auch in diesen Materien sehr oft fehlt. — Sowie Schelling aber auf eigentliche, specielle philosophische Fragen kommt, da zeigt sich auf's Traurigste, dass seinem Denken der Segen der rationellen Wissenschaft vollständig fehlt. Statt irgendwo einmal mit seinen Begriffen auf den festen Boden der Erfahrung zu stossen und von hier aus mit sicherem Schritt fortzugehen, irrlichterirt er recht eigentlich mit seinen Gedanken in der Luft herum und bald sich an Spinoza, bald an Kant, bald an Platon, an Bruno anschliessend, — die er doch, so hart es zu sagen ist, höchstens gelegentlich richtig fühlt, die er aber in dem wahren Charakter ihrer Philosophie eigentlich nie verstehen konnte, — machen seine eigentlich philosophischen Darlegungen und je mehr er in's Einzelne hineingeht, desto mehr, den Eindruck eines absolut willkürlichen Spielens mit Begriffen, die in ihrer abstrakten Fassung sonderbar genug gegen die dazwischengestreuten warmen lebensvollen Äusserungen über konkrete Gebiete der Kunst, des Staatslebens oder der Philosophie im Allgemeinen, abstechen.

Denn um nun zu unserem speciellen Thema, der intellek-

tuellen Anschauung zurückzukehren, so hat Schelling Spinoza in dem wichtigsten Punkt, der die Grundlage seiner scientia intuitiva bildet, der Lehre von der essentia und existentia, wie aus der Propädentik der Philosophie (F. J. v. Schelling's sämmtliche Werke, Band 6 Seite 100ff) hervorgeht, durchaus missverstanden. Er hat hier, kurz bemerkt, einfach übersehen, dass die einzelnen Dinge, die res particulares bei Sp. eine doppelte Seite haben, eine endliche und zufällige in der besonderen Gestaltung ihrer einzelnen Äusserungen, wo sie zur series rerum singularium mutabilium gehören, und eine ewige, mit der sie unmittelbar in Gott wurzeln. Nur so erklärt sich Sch's geradezu lächerliche Behauptung, dass die wirklichen Dinge bei Sp. blosse Negationen der unendlichen Realität seien und sie höchstens als Negationen reell seien. Diese letztere Behauptung ist übrigens ein köstliches Stück Schelling'scher Begriffsbestimmung, die schon an den leibhaftigen Hegel erinnern.

Ebenso findet sich in den „Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" (Band 4 S. 386) zwar zunächst eine vollkommen richtige Wiedergabe der Bestimmungen Sp's über Essenz und Existenz. Sch. reproduzirt Spinoza hier ganz richtig dahin, dass nach den Gesetzen der abgebildeten Welt zum Begriff der Endlichkeit nothwendig gehöre, erstens: die Bestimmung durch Zeit, welche von dem, was im Absoluten sei, durchaus negirt werde, zweitens: die Bestimmung des Kausalverhältnisses, dass nämlich jedes Endliche vorerst zum Sein bestimmt ist durch etwas ausser ihm. Dann aber fasst Schelling den Satz Etsi unaquaeque res ab alia res singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur, wieder ganz willkürlich und oberflächlich dahin auf, dass Spinoza drittens unterscheide: die Differenz des Wesens und der Form an jedem Ding, insofern es nämlich durch das Wesen eins sei mit allen Dingen und insofern weder entstehe noch vergehe, der Form nach aber, wodurch es allein als dieses bestimmte von anderen verschiedene existire,

der Zeit überhaupt unterworfen und sowohl entstanden als vergänglich ist. Während also Sp. in disem Satze sagt', dass das innerste Wesen eines jeden Dinges, sein Selbsterhaltungstrieb (vis, qua unaquaeque res in existendo perseverat) der sich also auf das besondere, von anderen verschiedene Wesen der Individuen gründet, unmittelbar der Natur Gottes angehört, insofern es nämlich einen ewigen Modus derselben bildet und nur die besondere Form und Gestaltung der einzelnen Daseinsmomente der Wesen von immer anderen endlichen Faktoren bedingt seien, verkehrt dies Schelling dahin, dass die Dinge, soweit sie als bestimmte von anderen verschiedene existiren, also als modi überhaupt, endlich und der Vergänglichkeit unterworfen seien. Dadurch ist die Eigenthümlichkeit der Spinozistischen Lehre in ihrem tiefen Gedanken, dass nicht nur die Attribute, sondern auch deren einzelne unterschiedene Modi in ihrer Essenz ewig sind, vollkommen verwischt. —

Hatte also Schelling so die Grundlage verfehlt, auf der sich die scientia intuitiva Spinoza's aufbaut — wenn die oben angeführte Stelle auch hinlänglich zeigt, dass die Lehre Sp.'s von der Essenz und Existenz auf Schelling immerhin tief eingewirkt hat — so konnte auch seine eigene Weiterentwickelung der Intuition Spinoza's nicht allzuviel dazu beitragen, diese im Einzelnen klarer zu beleuchten und lebensvoll-konkreter zu gestalten. Dennoch hat er einige richtige Seiten der scientia intuitiva, theils durch Spinoza selbst, öfters allerdings durch das Mittelglied der Platonischen Philosophie hindurch richtig erfasst. Dahin gehört die Erkenntniss, „dass in Gott alle Dinge auf eine ewige Weise sind, oder in Gott nur die ewigen Begriffe aller Dinge sind; in diesem ewigen Begriffe aber sei das Endliche jedes Dings in absoluter Identität mit dem Unendlichen d. h. in absoluter Schönheit ausgedrückt, das Universum demnach an sich durchaus vollkommen. Das Verkehrte, Hässliche, Unvollkommene an den Dingen gehöre daher blos zur zeitlichen Betrachtung, nicht zu ihrem ewigen Begriff; die wirklichen Dinge, wie sie in der Zeit erscheinen, seien nur Abglanz der wahren d. h. der ewigen Dinge.“

(System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere VI. 574).

Hier finden wir also die Lehre Spinoza's wieder, dass die Essenzen aller Dinge unmittelbar in Gott, der ewigen und unendlichen Natur wurzeln, die endlichen zeitlichen Aeusserungen derselben in der Existenz aber nur unvollkommene, zeitliche Abbilder des ihnen zu Grunde liegenden Seins in der Ewigkeit bilden. Schelling erläutert hier also Spinozistische Ideen (denn in diesem Werke berührt er sich fast auf jeder Seite mit Spinoza) ganz in dem Sinne, in welchem Busse und auch wir sie erläutern; ein Beweis mehr für die Richtigkeit unserer Erläuterung.

Noch mehr freilich berührt er sich dort mit Spinoza, wo er von Platon und dessen Ideenlehre herkommt und nun in dieser ein Spinoza gegenüber neues Moment gefunden zu haglaubt, das doch in Wahrheit in Spinoza ebenfalls enthalten und nur von Schelling nicht bemerkt worden ist. Hierher gehört jene Aeusserung in „Bruno“ IV. S. 6, dass das vorbildliche Leben der Dinge weder jemals angefangen habe, noch je aufhören werde, das nachgebildete dagegen unter dem Gesetz der Zeit, nicht frei und bloss seiner eigenen Natur gemäss, sondern unter dem Zwange der Bedingungen entstehe und vergehe“, und mehrere andere verwandte Stellen in den „Vorlesungen über Philosophie der Kunst,“ wo er überall die wahre Erkenntniss darin sieht, „zu den vorbildlichen Ideen der Dinge zurückzukehren, wie sie abgetrennt von allen unwahren Nebenzügen erscheinen, die den Dingen nur anhängen, soweit sie in der endlichen Welt durch den Zwang der Bedingungen hervorgebracht sind.“ Hier finden wir also überall die höchste intuitive Erkenntniss auf dieselben Momente basirt, die wir in der Lehre Spinoza's von der Essenz und Existenz und in seiner scientia intuitiva betont haben. —

In drei Punkten hat Sch. sogar der Lehre Spinoza's einen konkreteren Ausdruck zu verleihen gewusst, als Spinoza selbst.

1) hat Sch. richtig erkannt; d a s s d a s U n e n d l i c h e , i m E n d l i c h e n s i n n l i c h a n g e s c h a u t , so dass also in Spinoza's

Sinne Essenz und Existenz zusammenfallen, Schönheit sei und wenn auch dieser letztere Begriff äusserst vorsichtig zu handhaben ist, so ist es doch ein unbestreitbares Verdienst Schellings, ihn in dieser Weise, in Verbindung mit den tiefsten Ideen der Philosophie, zuerst, wenn auch in Anlehnung an Platon und vielleicht an Plotin, sinnlich ausgesprochen zu haben. Wohl ist aber bemerkenswerth, dass diese tiefe und wahre Definition der Schönheit, ein Begriff, der nicht nur in seiner falschen, sondern auch in seiner wahren Bedeutung Spinoza noch fremd war, nur dann in seinem wahren Sinne erfasst und festgehalten wird, wenn man Spinoza's scharfe Zurückweisung der Schönheit im falschen und flachen Sinne, als blossem schönen Schein, blosser willkürlicher Verschönerung der Dinge in der Nachahmung, oder als blos subjektivem sinnlichen Wohlgefallen sich stets dabei gegenwärtig und vor Augen hält.

2) Hat Schelling es sinnlich ausgesprochen, was dem Gedanken nach in Spinoza freilich bereits mit höchster Klarheit enthalten ist, dass die Intuition nicht Individuen erkenne, sondern wie Sch. sich ausdrückt, das Individuum zu einer Welt für sich bilde, einer Gattung, einem ewigen Urbild. Denn da nach Sp. die scientia intuitiva die Wesen als ewige Modi, ausser Raum und Zeit, genauer noch die corporis essentia sub specie aeternitatis erkennt, so erkennt sie nicht Individuen, die entstehen und vergehen, sondern ewige Urbilder, Prototype, die unzähligen Menschen gleichen Wesens und Charakters in der Existenz zu Grunde liegen müssen, wie oben weitläufig von uns auseinandergesetzt ist. —

Und 3) hat Schelling wohl überhaupt als der Erste in der Philosophie, da selbst Platon durch eine eigenthümliche Verkennung der Kunst irre geführt, diesen Schritt noch nicht gethan hatte, es deutlich ausgesprochen, dass die intuitive, dem Ewigen zugewandte Erkenntniss erst ihre wahrhaft konkrete Verkörperung in der Kunst finde — eine bei ihm freilich auch mehr instinktiv gefühlte, als wirklich klar philosophisch begründete Lehre. Auch diese Erkenntniss stellt sich

jedoch als eine nothwendige logische Konsequenz aus Spinoza's Definition der scientia intuitiva dar, dass sie die res singulares erkenne, soweit sie ausser Zeit und Raum sind u. s. w. und wir haben oben im Text aufgezeigt, dass die Kunst, richtig verstanden, mit den Definitionen und Sätzen Spinoza's über die scientia intuitiva sich nicht nur vollständig deckt, sondern dieselben überhaupt erst wahrhaft konkret zu verdeutlichen vermag. —

Fassen wir unser Urtheil über Schellings Weiterentwicklung der Lehre Spinoza's zusammen, so kann dasselbe nur ebenso ausfallen, wie unser Urtheil über seine Philosophie überhaupt. Schelling hätte vielleicht bei seiner grossen künstlerischen Anlage, verbunden mit einer an sich ja sehr scharfen Begriffsbestimmung und seiner Begeisterung für Spinoza, wenn er diese Gaben in die strenge Zucht der rationellen Wissenschaft gestellt hätte, am Meisten das Zeug dazu gehabt, Spinoza bereits in seinem wahren Lichte der Welt zu enthüllen. Durch seine gänzliche Verkennung des Werthes der exakten Erfahrungswissenschaften aber und durch das dadurch herbeigeführte Fehlen einer Controlle, an der er seine intuitiuen Anschauungen jeden Augenblick prüfen konnte, ist er auch hier in der Hauptsache in eine vollkommen willkührliche Auffassung der so fest gefügten Sätze Spinoza's hineingeraten, aus welcher die vorhin angeführte richtige Wiedergabe Spinoza's nur wie eine Oase aus einer ungeheueren Sandwüste abstrakter Erörterungen hervorragt. So haben selbst seine Bemühungen um ein richtiges Verständniss Spinoza's, statt Nutzen zu bringen, in hohem Grade geschadet; sie haben Sp.'s so sicher und eisern auf der Erfahrung und Anschauung beruhenden Wahrheiten nur mit discreditirt und nicht wenig zu einem noch heute fortbestehenden Misstrauen gegen Spinoza und einem Missverständniss desselben beigetragen. —

Weit fruchtbringender als die Ideen Schelling's gestalten sich die auf die Intuition bezüglichen Ideen Schopenhauer's. Schopenhauer war zwar zum Theil auch von den Ideen Schelling's inspirirt, aber indem er diese Ideen von Willkühr-

lichkeiten und Abstraktheiten aller Art, die sich bei seinem Vorgänger daran geknüpft hatten, reinigte, aus ihrer unnatürlichen Verbindung mit dem Fichte'schen Idealismus, woraus die Identitätsphilosophie hervorgegangen war, löste, sie unvergleichlich viel consequentar durcharbeitete und auf viel realere, erfahrungsmässigere Basis stellte, ging er unmittelbar auf Spinoza's echte Ideen wieder zurück und lieferte so eine wahre Paraphrase der Sätze Spinoza's über die dritte Erkenntnissart, aus der unsere Deutung der scientia intuitiva Spinoza's sich wiederum als die einzig richtige ergeben wird. In diesem Falle sind wir aber so glücklich, nicht nur eine Übereinstimmung Schopenhauer's mit Spinoza constatiren zu können, deren sich der Erstere nicht bewusst war, sondern hier hat Schopenhauer seine Verwandtschaft mit Spinoza selbst richtig herausgefühlt und die Sätze meist selbst hervorgehoben, in denen er sich mit Spinoza's scientia intuitiva berührt. —

In Schopenhauer's willensfreier Erkenntniss finden wir denn in der That alle die Elemente wieder, die bei Spinoza bereits auf's Schärfste und Deutlichste auseinander gehalten worden sind. Da finden wir vor allen Dingen die scharfe Scheidung zwischen Subjekt und Objekt der intuitiven Erkenntniss, die Ausführung, dass dasjenige, was in der Intuition erkannt wird, nicht die einzelnen Dinge, sondern die ewigen Formen, die unmittelbaren Objektivationen des Willens auf einer bestimmten Stufe sind, also dasselbe, wie die ewigen Modi Spinoza's, welche die Natur in einem bestimmten Grade der Vollkommenheit zur Offenbarung bringen (siehe auch Appendix zu Eth: I. Jis autem, qui quaerunt etc:) — und dass Derjenige, welcher erkennt, ebenfalls nicht mehr Individuum, sondern zeitloses Subjekt der Erkenntniss ist, für welche Auseinandersetzung Schopenhauer, da er einem ungläubigen Lächeln zu begegnen fürchtet, sich ausdrücklich auf den Satz Spinoza's beruft: Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit V. pr. 31 schol. Ebenso finden wir in Schopenhauer die Spinozistischen Gedanken wieder, dass das

Individuum das ewige Subjekt des Erkennens in Beziehung auf eine bestimmte, einzelne Erscheinung des Willens und dieser dienstbar sei, während das reine Subjekt des Erkennens aus allen Formen des Satzes vom Grunde, (Zeit, Raum, Kausalität) herausgetreten sei. Dies alles finden wir bei Spinoza analog in V. 21. 22, 29 nebst schol. des letzteren Lehrsatzes auseinandergesetzt. Dies letztere von uns so oft angeführte schol: res duobus modis a nobis ut actuales concipumtur etc. hebt Schopenhauer in der Note auf Seite 211 von W. a. W. u. V. ganz besonders hervor. Sehr erklärlich, denn in diesem Schol. sind allerdings die ganzen Grundzüge der Lehren, die von Schopenhauer ebenda S. 211 u. ff. ausgeführt werden, vollständig bereits enthalten. Die Gegenüberstellung der Auffassung der Dinge in den Formen des Satzes vom Grunde einerseits und der Betrachtung ebenderselben Dinge, soweit sie aus allen jenen Formen herausgetreten sind, andererseits, wird in diesem Schol. von Spinoza so scharf und deutlich ausgesprochen, dass Schopenhauer's Ausführungen sich hier nur, wie gesagt, als eine Paraphrase der Gedanken Spinoza's darstellen. Ebenso findet sich bei Schopenhauer die spinozistische Idee aus dem Tr. d. I. E. wieder, dass die gemeine Erkenntniss einzelner Dinge nur Relationen oder äussere Umstände, relationes oder circumstantiae, die mit dem Wesen der Dinge nichts zu thun haben, auffasse, dieses Wesen nur in lauter räumlichen und zeitlichen Besonderheiten, in lauter zufälligen, vergänglichen Zuständen zum Ausdruck bringe, während dieses Wesen selbst unvergänglich und bleibend ist. (W. a. W. u. V. S. 211. ff.).—

Wir müssten ganze Seiten aus Schopenhauer hier abschreiben, wenn wir alle die Berührungspunkte beider Denker in dieser Lehre aufzeigen wollten; zum grossen Theil ist es auch schon im Text selbst geschehen und verweisen wir daher den Leser, der sich noch genauer informiren will, auf das dritte Buch von W. a. W. u. V. .—

Es erübrigt jetzt nur noch, ebenso wie wir früher bei der ratio den nächsten Vorgänger Spinoza's, Bruno, berücksichtigt haben, auch hinsichtlich der Intuition dasselbe zu thun. Bruno hat jedoch in Bezug auf die intuitive Erkenntniss nur die Stimmung gewissermassen richtig getroffen, aus der diese Art der unmittelbaren Erkenntniss emporblüht, während er namentlich für die objektive Seite der intuitiven Erkenntniss, die uns hier allein interessirt, einzelne, scharf unterschiedene Begriffsbestimmungen fast gar nicht zu geben vermochte.

Die Methode der Intuition giebt er zwar schon genau so an, wie Spinoza. „Intellectus“ heisst es an der schon angegebenen Stelle Summa term. metaphys. S. 438, „qui ea, quae ratio discurrendo et argumentando et ut proprie dicam, rationando et decurrendo concipit, ipse simplici quodam intuitu recipit et habet, sient in auro est pretium multorum nummorum etc. und ähnlich im Sig. Sig. S. 596 . . : Intelligibiles tandem species sunt, quibus discursione deposita acta uno possidemus omnia beati vivimus, aeternam mentis intelligentiam imitamur.“ Die Unmittelbarkeit der intuitiven Erkenntniss und ihre synthetische Natur hat also Bruno richtig angegeben. — Sodann hat Bruno bereits erkannt, dass die ratio nicht zur höchsten Erkenntniss führe, dass man auf dem Wege von den Wirkungen zur Ursache Gott, also die Natur in ihrem wahren Wesen nicht erkenne, die Erkenntniss diesəs Wesens vielmehr eine durch die Offenbarung Gottes verliehene, plötzlicher Erleuchtung vergleichbare sei. — Nur fehlt in dieser Beziehung bei Bruno der wichtige Zusatz, den Sp. allerdings auch erst in der Ethik mit aller Schärfe betont, dass dieser unmittelbaren Erkenntnniss der Intuition dennoch, wenn man auf normale Weise zu ihr hingelangen will, die rationelle Erkenntniss voranzugehen uud sie stets als Correctur zu begleiten hat. — Endlich kann man noch aus der Definifion einer vierten Erkenntnissart, welche Bruno über den Intellekt hinaus aufstellt, der mens, herauslesen, dass diese die Dinge ohne Beziehung auf die Zeit, vielmehr in der Ewigkeit erkennt, mens superior intellectu et omni cognitione speculum et omnes figurae, quas

sine distinctione videat, et sine temporali seu vicissitudine successiva, sicut et mens divina uno actu simplicissimo in se contemplatur omnia simul, sine successione, id est absque differentia praeteriti, praesentis et futuri.

Das ist aber auch Alles, was Bruno über das Objekt der intuitiven Erkenntnissart sagt und schon die überschwänglichen Ausdrücke, mit denen er im Uebrigen diese Erkenntnissart beschreibt: sie soll ein Spiegel sein, der sowohl sieht, als in sich alles Geschehene enthält, ein Kopf, der ganz Auge ist und von allen Seiten sehend Nahes und Fernes in einem einfachen Akte erblickt — wie wohl auch dieses letztere Bild aus seiner Ueberschwänglichkeit in nüchterne Betrachtung übersetzt, noch einen guten Sinn geben würde — zeigen am Besten, dass ihm die begriffliche Deutlichkeit hier noch vollkommen fehlt. Die ganze Lehre von der essentia und existentia, durch welche die Betrachtung des Objekts der intuitiven Erkenntniss überhaupt erst fruchtbar wird und konkrete Züge erhält, fehlt bei ihm gänzlich und damit jede Hindeutung auf die tiefe und scharfe, so fruchtbringende Unterscheidung Spinoza's, dass die Intuition die ewigen Modi der Substanz, die res singulares erkenne, im Gegensatz zu der universalis cognitio der zweiten Erkenntnissart u. s. w. fort. Allerdings hat Spinoza diese begriffliche Schärfe, mit der er in bewundernswürdiger Weise die einzelnen Elemente der intuitiven Erkenntniss auseinanderhält, voll auch erst in der Ethik erreicht, nachdem er im K. Trakt. und im Tr. de intellectus emend. wiederholt daran gearbeitet hatte, die intuitive Erkenntniss immer schärfer in ihren Einzelheiten zu fixiren. —

Diese Beobachtung führt uns noch zu einer kurzen Besprechung der sehr merkwürdigen Beurtheilung, welche Chr. Sigwart in seiner ersten Schrift über den K. Tr. a. a. O. Seite 131 ff. dieser Umwandlung der Fassung der scientia intuitiva in der Ethik gegenüber dem Kurz. Trakt. hat angedeihen lassen. Sigw. wirft hier Spinoza vor, dass er durch die Aufnahme der Kartesianischen Philosophie und die Verschmelzung derselben mit seiner ursprünglich von Bruno inspirirten Denk-

weise, die Wärme und platonisirende ideale Tendenz Bruno's, die noch im K. Tr. namentlich bei der Conception und Beschreibung der dritten Erkenntnissart waltet, in der Ethik verloren hat, der Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe seinen Idealismus geopfert und besonders durch die Betonung der mechanischen Nothwendigkeit der materiellen Bewegung das platonisirende Element in der Ethik vollständig zurückgedrängt habe. —

Wir wollen uns hier in eine weitläufige Polemik mit dem verdienten Spinozaforscher nicht einlassen, um so weniger, als dieser unterdess wohl selbst seine Meinung erheblich geändert haben wird. Wie von Busse mitgetheilt wird, hat gerade Sigwart ihn zu seinem vortrefflichen Aufsatze: Ueber die Bedeutung der Begriffe „essentia“ und „existentia“ in der Philosophie Spinoza's veranlasst, und so wird Letzterer aus dieser Arbeit schon selbst ersehen haben, dass er Spinoza mit seinem Urtheil Unrecht gethan, da die platonisirende Tendenz, wenn man sie so nennen will, auch in der Ethik von Spinoza durchaus beibehalten worden ist. Sachlich haben wir die Sigwart'sche Ansicht bereits an den verschiedensten Stellen dieser Schrift widerlegt. — Wir müssen hier jedoch noch bemerken, dass dasjenige, was Sigwart an Spinoza tadeln zu müssen glaubt, wenn man es vom richtigen Gesichtspunkt betrachtet, Spinoza nur zum höchsten Lobe gereicht. Erst durch die scharfe Betonung der Nothwendigkeit in dem Reich der materiellen Bewegungen neben dem Reich der Freiheit in den ewigen Modis ist die Lehre Spinoza's von der scentia intuitiva zu einer unanfechtbaren, allen Angriffen des Empirismus gewachsenen, ebenso idealen, als nüchtern-besonnenen Anschauung vom Wesen der Dinge geworden; Bruno's Definitionen der scientia intuitiva dagegen, die Sigwart so lobt, öffnen aller Mystik Thür und Thor, der auch Spinoza durch seine von Bruno noch mehr inspirirte Fassung seiner dritten Erkenntnissart im K. Tr. noch nicht den nöthigen Riegel vorzuschieben wusste. Ein Schelling und viele ähnliche Geister zeigen, wohin ein solches Losreissen der Intuition von der ratio d. h. eben

der naturwissenschaftlich-exakten Erkenntniss des gesetzmässigen Mechanismus der Körperwelt führt.

Und sodann ist es erst durch die fortschreitend schärfere begriffliche Herausarbeitung der dritten Erkenntnissart in der Ethik, die übrigens Sigw. selbst anerkennen muss, Sp. gelungen, die einzelnen Elemente der scientia intuitiva so mustergiltig, so scharf ciselirt und geschliffen zu fassen, dass noch ein Schopenhauer, wie wir gesehen haben, nach einer so langen und gewaltigen Gedankenarbeit, denen die Spinozistischen Begriffe unterdess in der deutschen Philosophie unterworfen gewesen waren, nichts daran zu ändern fand. Selbst er konnte die sicheren Grundlinien der willensfreien Erkenntniss lediglich als fertige von Spinoza übernehmen und es fiel ihm nur die Aufgabe zu, die sichere und richtige Zeichnung des Gemäldes mit glühenden Farben auszufüllen. Dass über der begrifflichen Schärfe der Ethik die poetische Wärme, die uns im K. Tr. so entzückt, zuweilen, inhaltlich zwar nicht, aber dem Ausdruck nach zurücktreten musste, können wir mit Sigw. immerhin persönlich bedauern; für die Weiterentwickelung der Philosophie war es ein unschätzbarer Gewinn. Und was hindert uns denn, uns an Beidem zu erfreuen, dort im K. Tr. an dem Feuer und der Wärme der Jugend, hier in der Ethik an dem marmorklaren Ausdruck, an dem monumentalen Charakter des reifen Manneswerkes?

Ziehen wir jetzt das Resumé dieser ganzen literarisch-kritischen Betrachtung über die scientia intuitiva, so ergiebt sich daraus, dass unsere Interpretation der Intuition nicht nur von der einen Seite her, bei einem Rückblick auf die direkten Erläuterer der scientia intuitiva Spinoza's, namentlich durch Busse's Untersuchungen über die Essenz und Existenz, sondern ebenso auf der anderen Seite bei unserer kritischen Wanderung durch die Systeme der Nachfolger Spinoza's, namentlich durch Schopenhauer, bestätigt wird, indem dieser für die Formulirung seiner eigenen, der Intuition entsprechenden willensfreien Erkenntniss, sich auf ebendieselben Sätze Spinoza's zurückbezieht, die auch wir benutzt haben.

Das wäre eine Art direkten Beweises für die Richtigkeit unserer Deutung. Nun wollen wir auch noch einen indirekten Beweis führen. Soll unsere Interpretation richtig sein, so müssen auch alle richtigen Aussprüche, die früher von anderen Interpreten über die Intuition gethan wurden, welche jedoch mehr richtig empfunden, als wirklich klar philosophisch begründet sind, erst in ihr rechtes Licht gesetzt werden und dies wollen wir jetzt am Schluss dieser Note noch kurz zu erweisen suchen. —

K. Fischer bringt ganz unabhängig von seiner früher kritisirten Auffassung der Intuition ein geistreiches Gleichniss, durch welches er das Verhältniss der drei Erkenntnissarten zu einander zu erläutern sucht, (a. a. O. S. 485—6). „Es geht dem Geist mit der Welt“, meint er, „wie dem Kind mit dem Buche: erst muss es Worte buchstabiren und lesen, dann lernt es den Sinn der Sätze verstehen, zuletzt den des ganzen Buches. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben. ihr Zusammenhang gleich den Sätzen, Gott gleieh dem Sinn des ganzen Buches. Das Objekt der Imagination sind die einzelnen Dinge in ihrer zufälligen Erscheinung, das Objekt des Intellekts ist der Zusammenhang oder die Gemeinschaft der Dinge, das der Intuition ist Gott. Die Imagination buchstabirt, der Intellekt liest, die intuitive Einsicht begreift wie in einer unmittelbaren Anschauung das Ganze.“

Dieses geistreiche Gleichniss, welches richtig verstanden, eine grosse Wahrheit ausspricht, ist jedoch so, wie es bei F. sich giebt, eine wahre conclusio sine praemissis. Denn was es hinsichtlich der Erkenntniss der Welt heisst: den Zusammenhang oder die Gemeinschaft der Dinge zu erkennen und was es im Gegensatz dazu bedeutet, den Sinn und Inhalt der Welt zu erfassen, weiss Fischer nicht klar zu machen. Mit unserem Aufschluss giebt das Gleichuiss nun aber einen vortrefflichen Sinn und erhält seine richtige Bedeutung. Den Zusammenhang der Dinge erkennen, heisst die Gesetze der Körperwelt erkennen, durch welche die Einzelthatsachen der

Natur erst zu einem ineinander greifenden Ganzen, einer wirklichen Weltordnung verbunden werden. Den Sinn und Inhalt der Natur erkennen, heisst dagegen die wesenhafte Wirklichkeit der Dinge erfassen, zwischen welchen die Wirksamkeit der Gesetze nur als eine sie umfassende Ordnung hin und her spielt. Diese Gesetze erfassen wir in der rationellen Betrachtung als eine vom Wesen der Dinge abstrahirte Ordnung, während sie nur in der wesenhaften Wirklichkeit der Natur ihre wahre Bedeutung haben. Auch in dieser Richtung wird das Gleichniss jetzt wahrhaft verständlich. Wie wir beim Erfassen des Sinnes des ganzen Buches der einzelnen Sätze und ihres Zusammenhanges uns nicht mehr einzeln bewusst zu sein brauchen, so können wir auch zum Verständniss der Welt der Erkenntniss der Gesetze entrathen, wenn wir die wesenhafte Wirklichkeit der Dinge, nämlich die ewigen Wesen und Prototype aller Geschöpfe der Natur in unmittelbarer Anschauung schöpferisch erfassen. — Und ebenso wird eine ungemein treffende Ansicht des älteren Sigwart (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. Tübingen 1839. S. 100) jetzt sinnlich verdeutlicht. Er meint hier, er wisse keinen anderen Unterschied zwischen den beiden Erkenntnissarten der ratio und scientia intuitiva zu finden, als den zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit und fügt hinzu: Damit kann immerhin bestehen, dass wenigstens in der Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniss die scientia intuitiva die ratio zu ihrer Voraussetzung hat, ohne aber an und für sich auf der erreichten Stufe vermittelt zu sein.

Auch dieses treffende Appercu bekommt erst mit unserem Aufschluss seinen wahren Sinn. — Die intuitive Erkenntniss des Inhaltes der Welt, des Wesen der Dinge, die künstlerisch-philosophische Betrachtung aller Wesen ist eine unvermittelte. Wenn wir uns zu ihr emporgeschwungen haben, können wir der causalen Erkenntniss der Dinge nach Ursache und Wirkung entrathen und die rationelle Naturerklärung, die Erkenntniss der Gesetze hinter uns werfen; sie stehen uns bewust nicht mehr vor Augen. Ebenso wird jetzt jede

schliessende Thätigkeit unseres Geistes zu einer unbewussten, weil wir die Dinge in ihrer schöpferischen Wesenheit, unmittelbar, als Ganzes, als Einheit anschauen.

Dennoch stellt sich der subjektive Gang der Entwickelung, der zeitliche Verlauf beider Erkenntnissarten in uns so dar, dass nur Derjenige dieser intuitiven Erkenntniss der Dinge fähig ist, der lange Zeit hindurch, wie wir uns S. 57 in Kapitel III ausdrückten, rationellen Erkenntnissen oblag, sich im wissenschaftlichen Erkennen so befestigte, dass er auch nachher, wenn er sich dem rein schöpferischen Drang intuitiven Erkennens überlässt, nie vom Boden der Wirklichkeit abweicht. Die ratio, die Wissenschaft ist mithin eine nothwendige Entwicklungsstufe auf dem Wege zur Intuition, zur Kunst; sie ist eine nothwendige Vorstufe zur höchsten Erkenntniss, derer wir aber, wenn wir bei der höchsten Erkenntniss angelangt sind, entrathen können. — Und das ist in der That genau das Verhältniss, welches Spinoza zwischen beiden Erkenntnissarten im K. Tr. statuirt. — „Endlich sehen wir auch (K. Tr. Uebersetzung von Chr. Sigwart S. 143), wie die Erkenntniss durch Vernunftschlüsse (redeneering, ratiocinatio) in uns keineswegs die vornehmste ist, s o n d e r n n u r w i e e i n e S t u f e, ü b e r w e l c h e w i r n a c h d e m g e w ü n s c h t e n O r t h i n a u f k l i m m e n; oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gute Botschaft bringt, um uns dadurch anzuzeigen, dass wir dasselbe suchen und uns damit vereinigen." —

Und endlich wird jetzt auch erst die Erläuterung beider Erkenntnissarten, die Busse in seinen Beiträgen zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's In. D. S. 45 giebt, vollkommen aufgehellt. Er hat hier offenbar ebenfalls ein dunkles Gefühl von ihrer Bedeutung, ohne dass er ihm aber klaren Ausdruck zu geben versteht. „Die zweite Erkenntnissart dient offenbar nur dazu," drückt er sich hier aus, „die Dinge zu klassifiziren und zu berechnen, nicht aber, ihre innerste eigenartige Natur zu verstehen." Gewiss! was heisst dss aber Anderes, als dass die ratio die naturwischaftliche und wissenschaftliche Erkennt-

niss der Dinge überhaupt ist, welche nur die causalen Beziehungen, die mathematisch-mechanischen Verhältnisse zwischen ihnen aufdeckt, aber nicht das Wesen der Dinge selbst unmittelbar anschaut. „Die dritte intuitive Erkenntnissart versetzt uns dagegen", fährt B. fort, „direkt in die Dinge hinein, wir erkennen durch sie das ganze Wesen des Dings in allen seinen Einzelheiten und wir erkennen den ganzen Zusammenhang alles dessen, was aus ihm folgt." Auch das Alles trifft bei der künstlerischen Anschauung der Dinge, wie wir sie oben im Kap. IV erläutert haben, vollkommen zu und wird nur durch sie wahrhaft begreiflich.*

*) Mit der Drucklegung unseres Werkes beschäftigt, kommt uns die Philosophie Spinozas von J. Stern, Stuttgart, Dietz' Verlag 1890, zu Gesicht. Zu unserer grossen Freude können wir neben der warmen Begeisterung des Autors für Spinoza das redliche Bemühen anerkennen, in den wahren Sinn der spinozistischen Philosophie eindringen zu wollen, wenn diesem Bemühen auch keineswegs immer ein glückliches Gelingen entspricht. Die Abweichungen von unserer Interpretation werden an anderer Stelle ihre Beleuchtung finden.

Druck von Th. F. Schemmel, Residenzstrasse 15.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Berendt, Martin

Spinoza's Erkenntnisslehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie

Berlin 1891

Ph.sp. 75 k
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11878680-9